د. مبروكة الشريف جبريل

قراءة نقدية لقضايا عربية معاصرة



قراءة نقدية لقضايا عربية معاصرة

قراءة نقدية لقضايا
عربية معاصرة

د. مبروكة الشريف جبريل

جامعة الزاوية - كلية الآداب — زوارة



د. مبروكة الشريف جبريل
قراءة نقدية لقضايا عربية معاصرة

الطبعة الأولى : 2020 م

رقم الإيداع المحلي: 2018/412
رقم الإيداع الدولي: 3-952-11-9789959

دار الكتب الوطنية بنغازي - ليبيا
هاتف: 7165022.21821+ - بريد مصور 4843580-21821+
ص.ب: 75454 - طرابلس Email: almosgb@yahoo.com

المقدمة

يضم هذا الكتاب بين دفتيه مجموعة من الابحاث المنشورة في دوريات علمية محكمة، وأبحاثا شاركت بها الباحثة في ندوات ومؤتمرات دولية في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، وهي تتناول بالدرس والتحليل والنقد قضايا عربية ملحة وهي (الثقافة، الديمقراطية، والأقليات).

ونظرا لأهمية القضايا المطروحة في تشكيل وعي القارئ العربي حاولنا أن نقدم تحليلا ينطلق من رؤية عقلانية واقعية منفتحة، بعيدا عن الرؤى الأيديولوجية والدينية المشحونة -بالرغم من إدراكنا بأن ليس هناك قراءة بريئة - حاولنا أن نستمع فيها إلى صوت العقل وسط ضجيج الأصوات الأخرى التي تملأ الفضاء الثقافي العربي وتسود فيه، صوت العقل الذي يقف صامدا بالرغم من قلة من يؤمن بحلوله. بهذا العمل المتواضع نشارك تلك القلة في الإعلاء من قيمة العقل النقدي التاريخي، الذي يتجنب إصدار الأحكام المطلقة، ويؤمن بنسبية الحقيقة وتموضعها داخل التاريخ والواقع، في هذا العمل لا ندعي تقديم حلول لتلك القضايا بقدر اهتمامنا بطرح الأسئلة واقتراحات متواضعة قابلة للحوار والتأويل والنقد والتعديل.

تنتظم القضايا المطروحة في هذا الكتاب فيما بينها في وحدة عضوية تكمل بعضها بعضا، فقضية الثقافة هي الأساس الذي يشكل وعي المواطن

وسلوكه الذي يقبل أو يرفض الديمقراطية، وهي التي تغرس فيه المبادئ التي على أساسها يتعامل مع الأقليات.

يشتمل الكتاب على تسعة فصول:تتناول الثلاثة الأولى قضية الثقافة العربية أشكالها، والمخاطر التي تتعرض لها، وكيف تعامل المثقفون العرب مع المصادر التي تهددها؟ وحللنا في الفصول: من الرابع إلى السادس القضية القديمة الحديثة (قضية الديمقراطية) التي أصبحت من أهم القضايا الملحة في الفضاء السياسي والثقافي العربي، وناقشنا قضايا الأقليات في الفصول من السابع إلى التاسع، يجسد هذا الكتاب أحد صور التنوير الفكري في زمن كممت فيه الأفواه.

الباحثة/مبروكة الشريف جبريل

الفصل الأول

ثقافة الخوف

ثقافة الخوف

إن ثقافة الخوف هي الثقافة السائدة في أغلب الدول العربية وتشكل أحد الإشكاليات التي نرى ضرورة كشف الغطاء عنها وتعريتها، لأنها تشكل بنية خفية تشد الفكر العربي إلى الوراء، كما أنها تؤطره داخل قوالب جامدة تحد من انطلاقه نحو الإبداع، وتحاصره بعدد من المحرمات، وتمنعه من المساس ببعض المقدسات، بذلك تتحايل علي النقد وتوظف آلياته للتبرير، مما حدّ من طرح السؤال وضيق الخناق على النقد، وبذلك تم إلغاء الآليات الفاعلة لإنتاج ثقافة حية مواكبة للعصر.

نبطلق في دراستنا لثقافة الخوف من تحديد المفاهيم المركزية فيها، وهي: مفهوم الثقافة ومفهوم الخوف، واكتشاف العلاقة بينهما هل هي علاقة إيجابية أم سلبية؟ كما سنحلل العوامل والأسباب التي تؤدي إلي ترسيخ ثقافة الخوف في المجتمعات العربية، وتجلياتها أي (صورها)، وكيفية تجاوزها إلى ثقافة منفتحة ترتوي وتتغذى من منابع وروافد وحقول مرجعية كثيرة، وتضم تيارات فكرية متنوعة تتصارع داخلها بشكل سلمي، يتنافس فيها المبدعون في فضاء يتميز بالحرية، التي هي المحرك الأساسي لكل نشاط إبداعي علمي ثقافي.

مفهوم الثقافة:

تتعدد التعريفات التي وضعت لمفهوم الثقافة، وهذا التعدد نابع من اختلاف الرؤى والمجالات التي ينتمي إليها المفكرون واضعو هذه

التعريفات، كما أن تباينها وتنوعها فيه إثراء لهذا المفهوم، لأنها تكمل بعضها بعضاً، إذن لا يوجد تعريف جامع مانعً لمفهوم الثقافة.

ونبدأ بالتعريف اللغوي لكلمة ثقافة؛ ففي المعجم الوسيط : ثقف: صار حاذقاً فطناً، وثقف الشيء: أقام المعوج منه وسواه، وثقف الإنسان: أدبّه وهذّبه وعلّمه، والثقافة:تعني العلوم والفنون التي يغلب الحذق بها، كما أنها تعني القيام بتهذيب الطفل ورعايته ليكتسب المعايير الأخلاقية والسلوكيات السائدة داخل مجتمع ما وتلقينه علوم وفنون عصره.

إن التعريف الكلاسيكي للثقافة الذي قدمه إدوارد تايلور عام (1871) ينص على ((أن الثقافة هي ذلك المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقائد والفنون والأخلاق والتقاليد والقوانين، وجميع المقومات والعادات الأخرى التي يكسبها الإنسان باعتباره عضواً في المجتمع))[1]، هذا التعريف يتضمن مكونات الثقافة وهي: المعرفة بمختلف فروعها العلمية والأدبية، والدين، والفنون، والأخلاق، والقوانين، والعادات، والتقاليد التي يكتسبها الإنسان عبر حياته عن طريق التربية والتعليم، التي بها يتحول من حيوان إلى كائن اجتماعي، وعضو في داخل المجتمع، لأن الثقافة هي التي تميز المجتمعات الإنسانية عن التجمعات الحيوانية، فالأولى تنتج عادةً أفكاراً واتجاهات، بالإضافة إلى ما تستمده من تاريخها الذي تنقله كتراث اجتماعي إلى الأجيال المتعاقبة، ولا شك أن اللغة تعد العامل الرئيسي لنقل هذه الثقافة أي (المحتوى الفكري والفني للحضارة) بما فيه من معتقدات وأخلاق ودين وتقاليد وأساطير وفنون التي تؤلف مركبا متميزا يطبع الحياة الاجتماعية لمجتمع معين، ونجد تعريفا آخر ينص على إن ((من معاني الثقافة الإلمام

---

(1)- هادي نعمان إلهيتي: ثقافة الطفل العربي، سلسلة عام المعرفة(123)، الكويت، 1988، ص24.

بمبادئ العلوم والعلوم الإنسانية والمعرفة العامة والفنون الجميلة وتذوقها مع رهافة الحس وانفتاح التفكير وأيا ما كان فالثقافة في نهاية المطاف نظرة إلى الحياة والإنسان وموقف نظري أو عملي من الحياة والإنسان))[1] وهذا يعني أن من وظائف الثقافة الارتقاء بالإنسان فكرياً وعلمياً وفنياً وأخلاقياً، ليكون مرهف الحس، يتصرف بإسلوب حضاري، منفتح التفكير، قادرا على أن يكوّن نظرة كلية عن الحياة يحدد من خلالها أهدافه في المستقبل، وعلاقاته بأخيه الإنسان، وعلاقته بالحاكم وعلاقته بربه وبالعالم.

والثقافة بمعناها الواسع هي مجموعة النشاط الفكري والفني وما يتصل بها من مهارات، وأساليب تتعلق بالأنشطة الاجتماعية، مؤثرة ومتأثرة بها، معينة عليها، مستعينة بها، وبهذا التفاعل يتحقق المعنى الواسع للثقافة، وبها يتقدم المجتمع في سعيه نحو الحضارة ارتقاء وإنتاجاً، وأخذا وعطاء في تفاعل خصب متجدد[2]. وبهذا تكون الثقافة الحاضن لكل الإبداعات والابتكارات الفردية والجمعية في جميع المجالات، بحيث يتكامل وجها الثقافة المعنوي والمادي.

ونسجل هنا ملاحظتين الأولى: إن الإنتاج والتراكم المعرفي لا يشكل حاملاً حضارياً إلا إذا تحول إلى سلوك عملي، أي موقف من الأشياء والحياة، والثانية:إن الثقافة لا يمكن أن تغرس قهرا بل هي ما يسعى إليه الإنسان بإرادته، ويختاره بحرية، لكي يتحقق لديه الاستمتاع الفكري، وعليه تكون الثقافة بهذا المعنى ((الغذاء الوجداني والإمتاع الفكري المحبب الذي يسعى إليه الإنسان سعياً، ولا يتلقاه قسراً أو كرهاً وبالتالي فهي تختلف عن

(1)- أحمد فضل شبلول: ثقافة الطفل في عصر التكنولوجيا، ،ص1.WWW.Zamipo.com

(2)- محي الدين صابر: قضايا الثقافة العربية المعاصرة، الدار العربية للكتاب، 1983، ص9.

التعليم، فكل كائن من الممكن أن يتعلم، ولكن ليس كل كائن من الممكن أن يكون مثقفاً، إلا إذا أراد ذلك من تلقاء نفسه))[1]، فالنص السابق يميز بين التعليم والثقافة، حيث يتسم التعليم بصفة الإلزام وأحياناً الإجبار، بينما تتسم الثقافة بصفة أساسية وهي الحرية والتلقائية في تشربها، بذلك يتضح الفارق بين المتعلم والمثقف، فليس كل متعلم مثقف والعكس صحيح.

تمثل الثقافة الذاكرة الجمعية لكل جماعة، التي تتشكل من خلال الهوية الفردية لأفرادها، وهي ((ذاكرة تصوغها المحرمات والنواهي وتنسجها الرموز والأساطير وتغذيها الرؤى والأحلام، وتملؤها المثل والمعتقدات، وتجسدها الطقوس والتقاليد وتعمرها البطولات والملاحم وتستحوذ عليها الشخصيات العظيمة، وتدفعها الحوادث الخطيرة والأحداث المصيرية كالانتصارات والهزائم والصعود والانحطاط))[2]، وتتشكل الهوية الفردية لأي فرد من أفراد مجتمع معين من مكونات الثقافة الظاهرة والخفية، التي يسكن أغلبها في لا شعور الفرد خاصة ما يتعلق بالمحرمات والنواهي والرموز والأساطير، التي تشارك في صياغة رؤى الفرد داخل الجماعة وآليات تفكيره ونظرته للحياة والكون، وبذلك ترسم الثقافة للجماعة الملامح العامة لكيانها، وتقوي اللحمة بين أفرادها، كما تجسد روح التضامن، وتجدد روابط الانتماء، لأن كل ذاكرة فردية تتكون من التراكم الثقافي الكمي والنوعي للجماعة عبر التاريخ، وهو يمثل أحد ديناميات الثقافة الأساسية، التي تجعل الفرد متفاعلا مع واقعه، تكيفاً أو تجاوزاً له في امتداده المستقبلي، وبما أن الثقافة تمثل هذه الأهمية بالنسبة للمجتمع والفرد،، فإنها الأساس في تكوين علاقاته بواقعه

---

(1)- جمال أوريه: ثقافة الطفل العربي، القاهرة، دار المعارف، سلسلة كتابك (19)، ص21.

(2)- علي حرب: لعبة المعنى فصول في نقد الإنسان، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991، ص64.

وعلاقته بالآخر، ونظرته للحياة، فما علاقتها بالخوف ؟وأي نوع من العلاقة التي تربط الثقافة بالخوف؟

مفهوم الخوف:

الخوف كلمة يكثر استخدامها في مجالات عدة في الثقافة الشعبية، كما نستخدمها في مجال الدين (الخوف من الله) وفي السياسة (الخوف من الحاكم)، وفي علم الاجتماع (الخوف من خرق النظم الاجتماعية ومعاييرها) و(الخوف من مخالفة القيم الأخلاقية)، والخوف من الوالدين والخوف من المدرس....وغيرها.

أما الخوف كمصطلح فهو أحد المفاهيم المهمة في علم النفس، وله عدة تعريفات نذكر منها الخوف إنه ((يطلق على الحالة التي يكتشف فيها الإنسان عدم الأمان، فالخوف حالة مرهونة بعلتها تسبقه علامات مثل الشك والريبة والتشويش والاضطراب والقلق وصولاً إلى الفزع))[1]، إن الشعور بالخوف يتولد من عدم الشعور بالأمان، وينتج عنه شل قدرات الإنسان الإبداعية، ويحوله إلى إنسان منفعل لا فاعل، متسما بردود فعل انفعالية التي تبعده عن التروي والتفكير العقلاني.

ولا بد أن نفرق بين الخوف الغريزي، الذي يمكن الإنسان من مواجهة الخطر، ويحدث عنده رد الفعل المطلوب والمناسب، وبين الخوف المرضي الذي يكتسبه الفرد عبر أساليب التربية ومؤسسات التنشئة الاجتماعية التي تدربه وتؤهله للانخراط في الحياة، ويعرف الخوف المرضي بالتعريف التالي ((يعتبر الخوف من الأمراض التي تؤثر على الإنسان وتنتج عنه الكثير من

[1] علي حسين الجابري: الإنسان والواجب إشكالية فلسفية، دار الشؤون الثقافية، الموسوعة الصغيرة411، بغداد 1998، ص11.

المشاكل التي تؤثر على سلوكيات الإنسان المصاب وتضعف من قدرته على التعامل مع الواقع بشكل سليم))[1] وينعكس الخوف على تصرفات الفرد في تعامله مع المجتمع والآخرين، وعلى نفسه، ويتمظهر الخوف المرضي في شكلين: خوف ظاهري، وخوف مخزون (باطني)، الأول، يكون واضحاً ومحسوساً من قبل الآخرين، أما الثاني، فيمكن رصده من خلال ملاحظة شخصية الفرد، حيث يكون إنساناً مهزوزاً، ليس لديه القدرة على اتخاذ أي قرار لأنه إنسان متردداً.

أنواع الخوف:

وينقسم الخوف إلى عدة أنواع نذكر منها[2]:

1_ الخوف من المجهول وهو خوف غير مبرر، لأنه يؤدي إلى فقدان الثقة بالنفس.

2_ خوف التخيل وهو الخوف من أوهام لا وجود لها حقيقة.

3_ الخوف بمعنى القلق مثل الخوف من الوقوع فريسة لأفكار معينة، والقيام نحوها برد فعل محدد وهذا يعتبر شيئاً طبيعياً في حياة الإنسان اليومية.

4_ الخوف الاجتماعي (الرهاب) Social Phobia وهو من أكثر الأمراض تأثيراً على حياة الناس الاجتماعية، والتعليمية والعملية وعلى علاقتهم بالآخرين، ويصاب به 10% من البشر، ويتجلى في تجنب المصابين به حضور المناسبات التي تضعهم تحت المجهر أي تحت أنظار الآخرين.

---

1 مسعود عكو: ثقافة الخوفWWW.Thisissyria.net

2 نفس المرجع السابق.

5_ الخوف المتوارث- أو ثقافة الخوف- ويكثر في المجتمعات المغلقة، التي يسود فيها الاستبداد السياسي، والمتخلفةً اجتماعيا وثقافياً، وأغلب المجتمعات تأثرت به بشكل أو بآخر في مراحل تطورها، والاختلاف بينها ينحصر في اختلاف الزمان والمكان والأدوات المسببة لهذه الظاهرة المرضية.

سنركز على النوع الأخير من أنواع الخوف، وهو الخوف المتوارث، أو بمعنى أدق ثقافة الخوف، وقد حاولنا البحث عن الأسباب الكامنة وراءها، لأنها تعد الثقافة السائدة في أغلب المجتمعات العربية لعصور طويلة، ولقد استطعنا أن نرصد ثلاثة أسباب كان لها دور فاعل في إنتاج هذه الثقافة وترسيخها وهي: التربية، السياسة، التراث العربي.

أولاً: دور التربية والتنشئة الاجتماعية في ترسيخ ثقافة الخوف:

تقوم التربية وعملية التنشئة الاجتماعية بدور جوهري فاعل في غرس وترسيخ ثقافة الخوف في أبنائنا. سبق وأن أشرنا إلى أن من سمات الثقافة التلقائية والحرية، ولكن هذا لا ينفي دور التربية المباشر وغير المباشر داخل الأسرة والمؤسسات الاجتماعية والتعليمية، وتأثيرها بشكل فعال في نسج الثقافة داخل أي المجتمع، لأن التربية والتعليم من الروافد المهمة التي تغذي الثقافة بالمضامين وآليات التفكير.

1 . دور الأسرة في غرس ثقافة الخوف:

يظهر ذلك في أساليب التربية المتبعة في تربية وتوجيه الطفل العربي، حيث يولد الطفل تتلقفه الأسرة وتتعهده بالتربية والتهذيب، وتطوعه وتطبعه، وبذلك ينخرط في ذاكرة الجماعة التي ينتمي إليها ويتماهى معها، ويحاكي لغتها التي بها ينفتح وعيه، ويعبر عن أحاسيسه بها ويترجم انفعالاته، أي بها

يتخيل ويحب ويكره، وبها كذلك يفكر ويتأمل ويحلم ويرمز، لأن اللغة ليست وسيلة تواصل فقط، بل هي عالم رمزي دلالي، يتلقى الطفل هذه الأمور داخل الأسرة أولاً بأساليب مختلفة.منها استخدام الأم لأسلوب التخويف للحد من نشاط الطفل وحركته، مثل تخويفه من والده رمز القوة والسيطرة في الأسرة، أومن يحل محله في العائلة الكبيرة، ومن أي شيء يرمز إلى شيء مجهول المعالم مثل (الغول)، الذي تصفه الأم بصفات تجعل منه مصدراً للقلق والخوف عند الطفل، كما يغرس الخوف في الطفل عندما يتَبع الوالدان أساليب تربوية تعتمد العقاب دون الإثابة، والسخرية من قدرات الطفل والإفراط في لومه وتأنيبه، وشعوره بالإهمال، والتمييز بين الأطفال داخل الأسرة، بالأخص في حالات الفشل، والنزاع المستمر بين الوالدين، كما أن خشونة الوالدين الزائدة تجعل الطفل يشعر بعدم الأمان، والشعور بعقدة النقص، كذلك يؤدي الحرص والقلق الشديدين من قبل الوالدين على الطفل إلى نفس النتيجة.

ويتفنن الوالدان في مرحلة متقدمة من عمر الأبناء في تخويفهم من الله عندما يرتكبون ماحرم الله (الذي قد ينتقم منهم في الدنيا قبل الآخرة) ويتسع خيالهم في وصف أساليب العقاب في جهنم، ولعل فكرة ((الحرام كانت أول صورة من صور الاستبطان، لأن التحريم كان أول أشكال الحضور والتبكيت (الشعور بالذنب). . بما هو الشكل الأولي للضمير كما في الأساطير القديمة والتعاليم الدينية والوصايا الخلقية بل في أصل القوانين والشرائع، فالمحرم مصدر السحري والمقدس))[1]، بذلك نكتشف أن الشعور بالذنب المولد للخوف هو نتاج لفكرة الحرام الواردة في الأساطير والأديان والقوانين، التي

---

(1)- علي حرب: لعبة المعنى. ص27-28.

ينتج عن مخالفتها عذاب الضمير، ومن هنا جاءت الثقافة لتقوم بوظيفة التهذيب، الذي يهدف إلى خلق الضمير الإنساني مستخدماً في ذلك مجالات معرفية متعددة ((فالثقافة في أصلها تبكيت وتحريم والكبت من التبكيت والحرمان ثمرة الحرام، حقيقتها إعلاء وضبط، إعلاء الميول والرغبات بتهذيب النفوس وإصلاحها..))[1] ولا يتم ذلك إلا بغرس الفضائل وتربية (الأنا) عند الفرد من خلال ضبط غرائزه ونزعاته العدوانية، عن طريق تعليمه الأوامر والنواهي والمحرمات دينياً واجتماعيا وأخلاقياً، لا أعتقد أن هناك خلاف حول وظيفة الثقافة، وإنما ينحصر الخلاف حول أساليبها في تهذيب النفوس، وغرس القيم في النشء، وطرقها في تعليم ما تحمله الثقافة من مضامين وتطوير محتواها بما يتناسب مع كل عصر.

2. دور المؤسسات التربوية في غرس ثقافة الخوف:

لا يقل دور المدرسة عن البيت في غرس الثقافة داخل المجتمع عن طريق التنشئة الاجتماعية، التي تهدف إلى ((تشكيل الإنسان عن طريق التدريب حتى يصير شخصاً قابلاً لأن يشارك المجتمع في حياته الثقافية، وهي عملية تتم بشكل شعوري حيناً ولا شعوري أحياناً أخرى))[2] فعملية التنشئة التي تبدأ في الأسرة، وتقوم المؤسسات الاجتماعية الأخرى مثل المدارس ومؤسسات الخدمة الاجتماعية والأندية باستكمال ما قامت به الأسرة من تنمية لقدرات الطفل المختلفة، بالإضافة إلى العملية التعليمية خصوصاً بعد تغير مفهوم التعليم الذي تجاوز تعليم القراءة والكتابة إلى إنتاج شخصية متكاملة ومتوازنة في جوانبها العقلية والنفسية والاجتماعية

---

(1)- نفس المرجع السابق.

(2)- أحمد فضل شبلول: ثقافة الطفل في عصر التكنولوجيا، مرجع سابق.

والجسدية، حيث تقوم المدرسة بنقل وتعليم الطفل آخر ما وصلت إليه الثقافة الإنسانية من علوم وفنون، وما تفرزه البيئة الثقافية المحيطة بالتلاميذ، بذلك تؤثر المدرسة في نموهم العقلي، والانفعالي من خلال تنمية استجابتهم للمؤثرات المختلفة، واستجابة التلاميذ في بيئة ثقافة الخوف ستكون سلبية، تنعكس على اكتسابهم الميول والاتجاهات وطرق التعبير عنها، التي غالباً ما تكبت، كما تلعب عملية التنشئة الاجتماعية في المدرسة دوراً في نمو التلاميذ اجتماعيا في طريقة بناء علاقتهم بالآخرين، كما تقوم بدور فعال في نموهم الحركي وتزويدهم بالمهارات المختلفة ((وينطوي ذلك كله على بناء شخصياتهم وتحديد سلوكهم))[1] إن بناء الشخصية يحتاج إلى جملة من المعارف يلتقي فيها النص الأدبي (قصة، ورواية، ومسرحية) مع النصوص التاريخية والمعرفية والفكرية، والعلوم التجريبية، والفنون وهي في مجموعها تزود وتصقل عقل التلميذ وتنمي ثروته اللغوية والفكرية وتجربته الحياتية، فإذا كانت أساليب تعليم وغرس هذه المعارف إيجابية، أي تحترم عقل التلميذ، وتلائم قدراته، وتنسجم مع ما هو إيجابي في بيئته الثقافية في فضاء يتمتع بهامش كبير من الحرية ستنتج أفرادا فاعلين ومبدعين في المجتمع. أما إذا اعتمدت أساليب تسلطية في غرسها وهي السائدة في مجتمعات ثقافة الخوف، مثل النهر، والتخويف، والظلم، والضغط، والترهيب ستكون آثارها سلبية ونتائجها ضحلة، وستنتج أفرادا سلبيين متكلين على غيرهم، مسلوبي الإرادة، لا طموح عندهم ولا آمال وأحلام لهم في المستقبل لماذا؟ لأن المدرس لن يقنع التلميذ بأن هناك حرية وهو يستقبله كل صباح والعصا بيديه، ويكيل له من السباب كما يشاء داخل الفصل

---

(1)- ثقافة الطفل العربي: مجموعة من الكتاب، الكويت، كتاب العربي(العدد50)2002،ص9.

وخارجه، ويقمع فيه روح التساؤل والحوار، ويعاقبه إذا تحرك، ويضربه إذا تأخر في الحضور صباحاً أو لم يؤد واجبه، ولن يستطيع المدرس أن يغرس في التلميذ العدالة، وهو يشعر بأنه يحابي أبناء أصدقائه، أو أقاربه، أو ممن يمثلون مصدر قوة في المدرسة أو خارجها، ولن يتعلم التلميذ الصدق وهو يرى مدرسه يشجع التلاميذ على الغش ويساعدهم على ممارسته، وغيرها من الممارسات، فهل يستطيع المدرس الذي يمارس ما سبق ذكره تهذيب نفوس التلاميذ وإصلاح سلوكهم؟ بتدريبهم على ضبط النزعات العدوانية فيهم، وغرس الفضائل الآتية مثل ((..العفة التي تقتضي بأن يقتصد المرء في إرضاء حاجاته وشهواته، والشجاعة تتطلب قدراً من التضحية والفداء من أجل الآخر، والعدالة تقضي بأن تعامل الغير بالمثل بلا مخادعة ومغالبة، والحكمة أن لا يصدر عنا رأي أو فعل إلا بعد تفكير وروية، والمحبة أن نجد أليفاً نسكن إليه، والصداقة أن نعثر على قرين نبوح له بمكنوناتنا، والتقوى أن نرعى ذمة ونخشى حُرمة، والتمدن (يسكن في المدينة) أن نعترف بوجود العام (القانون) فنراعيه ونهابه))[1] ويتساءل المفكر علي حرب ونتساءل نحن جميعاً معه ((فأين نحن من كل ذلك؟ وهل أصبح حقاً جزءاً من ميراثنا النفسي؟))[2]

أين نحن من ذلك في مناهجنا الدراسية؟ التي تضفي تلك الفضائل والصفات على شخص واحد هو حاكم البلد، حيث تختصر في شخصه كل الأخلاق الفاضلة، ليصبح هو الأخلاق والأخلاق هو، وهو الشجاع والكريم، والفاضل، والبطل، والرياضي، والحكيم وغيرها من الصفات التي تضفي

---

(1)- علي حرب: لعبة المعنى....ص28.

(2)- نفس المرجع السابق.....ص28.

عليه، ليس هناك فضائل أو أدوار مفصولة عن شخصه، ولا وجود لها مفترقة عن ذاته، حتى الوطن يصبح هو، وهو الوطن، كما إنه هو التاريخ والتاريخ هو، فتشحن أذهان التلاميذ بتلك الصور الرمزية عن البطولة والشجاعة والعفة والحكمة، وهم لم يشاهدوا في الواقع من البشر العاديين من يطبقها، فتفقد مفعولها وتأثيرها في تفكير التلاميذ وسلوكهم أثناء التطبيق، وقد غاب عن مروجي ثقافة الخوف أن القيم والأخلاق تغرس بالمثل والنموذج المجسد لها، لا بالتلقين والتحفيظ، فلا يعرف التلاميذ في بعض البلدان العربية إلا الاحتفال بعيد ميلاد ملكهم، أو رئيسهم فتحفر في ذاكرتهم صورهم، والأغاني المجسدة لمآثرهم، والأشعار التي تمجدهم، ويهدى لهم كل فوز رياضي، وتتحول واجباتهم في تطوير الوطن إلى (إنجازات) يتفضلون بها على شعوبهم.هذه الصور نجد لها أمثلة كثيرة أيام هتلر في ألمانيا، والستالينية في الاتحاد السوفيتي، وصدام حسين في العراق وغيرهم في العالم الثالث.

كما أن ((إمكانية الفرد على إدراك القمع تمحى تحت تأثير الحصار المضروب حول وعيه))[1] إن محاصرة وعي الفرد وتجهيله عبر وسائل التربية والتعليم تجعله غير مدرك للقمع، لأن الوعي بالقمع يحتاج إلى معرفة، وإذا كان الوعي بالقمع محاصرا في ظل ثقافة الخوف فكيف يتم الوعي به؟ هذا جانب يكشف عن أساليب التربية والتعليم في مجتمع تسود فيه ثقافة الخوف، وينسى القيمون على نشرها أن التقدم التكنولوجي، والانفتاح على العالم بوسائل المعلوماتية قد يجعل المجتمع يتجاوزهم وهم في مواقعهم يحلمون، وتجدر الإشارة إلى أهمية الثورة المعلوماتية في تحرير وعي الناس وفك الحصار المعرفي عنهم، الذي كانت تمارسه المؤسسات التربوية

-(1)

والسياسية التي تنشر ثقافة الخوف، إذ أصبح الإنسان العربي بعد انتشار الفضائيات والانترنيت أكثر وعياً بحقوقه وواجباته، قادراً على المقارنة بين ما يوجد في مجتمعه وما عند الآخرين، وبالتالي يستطيع تكوين رؤية واضحة عن واقعة، و((ويرى البعض أن تكنولوجيا المعلومات تمثل إحدى الوسائل المنشودة لتعويض تخلفنا في مجال تربية الطفل))[1] وفي المجالات العلمية والفكرية والاجتماعية والسياسية، ويتوقف ذلك على نجاحنا في استخدام التكنولوجيا في الإطار الشامل لمنظومة التنمية المجتمعية.

إن ثقافة الخوف في جانبها التربوي تعتمد على عنصر (العنف) التي تنص ((لا تفعل ذلك وإلا ستعاقب))[2]، بذلك استبدلت عناصر القناعة والحرية والتلقائية في الثقافة المنفتحة، بعنصر العنف المولد لثقافة الخوف، والحقيقة التي يجب ألا نغفلها أنه لا ثقافة في ظل الشعور بالخوف، أي لا إبداع ولا ابتكار ولا تطوير، لأنه قتلت بذورها في المهد من خلال التربية في المنزل ومؤسسات التنشئة الاجتماعية والتعليمية، بناء على ما سبق نصل إلى خلاصة مفادها أن العلاقة بين الثقافة والخوف علاقة سلبية، وهنا نتساءل لماذا ترتكز أساليب تربيتنا لأبنائنا في المنزل والمدرسة على عنصر الخوف؟ هذا ينقلنا إلى العنصر الثاني من عناصر ترسيخ ثقافة الخوف وهو الجانب السياسي.

3. دور السياسة في إنتاج وترسيخ ثقافة الخوف:

رأينا دور التربية في غرس ثقافة الخوف، وعلينا ألا نغفل أن المؤسسات التربوية موجهة من قبل المؤسسة السياسية، المربون ينفذون الأفكار التي تخدم أهداف المجتمع وسياسات الدولة على المستوى العلمي والاجتماعي

---

(1)-: مجموعة من الكتاب: ثقافة الطفل العربي، الكويت، كتاب العربي(الدورة5)،2002، ص197.

(2)- علي حرب: لعبة المعنى..... ص29.

والسياسي، وبذلك تكون سياسة الدولة إحدى العوامل المسؤولة بشكل مباشر وغير مباشر عن انتشار ثقافة الخوف، يتجلى ذلك في الخطب التي يقدمها الملك أو الرئيس الموسمان بالصفات المثالية الخارقة، فهما حماة العروبة وأبطال التصدي، يبايع الأول من العشائر والقبائل والأفراد، وينتخب الثاني منهم بنسبة 99%، كما تتجلى ثقافة الخوف فيما تجريه الدولة من محاسبة في العلن لكل من يخالفها فكرياً وسياسياً، لتعطي درساً بأن من يخالف املاءات القلة الحاكمة سيلاقي نفس العقاب، هذا بالإضافة إلى الأساليب الخفية وما يجري داخل غرف التحقيق والسجون من قهر، وعنف جسدي يتناقله الناس، وينتج عنه معايير ونظم اجتماعية تعبر عن المسموح، والمحظور، الصح والخطأ، بذلك تنسج ثقافة الخوف القيم التي تجسد وتؤطر الخوف، وتعمل على إقصاء الآخر، لأنها ثقافة تتبرم من كل نقد وتحاصره وتعزله، هذه الأعمال تؤدي إلى غرس الخوف في لا شعور الناس وتحوله إلى مرض نفسي جماعي، يعبر عنه في خوف الناس من الشرطة وذكر رجال الأمن والجميع بات يخشى غرف التحقيق؛ لأنها ترمز إلى الإهانة وانتهاك حقوق الإنسان وكرامته، ويخاف الناس من رؤسائهم، كما يخاف العمال من أرباب العمل، ويلعب الإعلام الرسمي في مثل هذه الحالة دوراً في التأثير على السلوك الجمعي في (لحظة استقالة الوعي)، عند وقوع أحداث مروعة، فهي تستدعي العوامل المخيفة إلى الحد الذي تستسلم فيه الجماهير للقوى المتحكمة بعوامل الخطر مقابل الخلاص من الخوف.

كما تتجلى ثقافة الخوف في توظيفها مجموعة من العلامات الرمزية، منها تعليق صور الملك أو الرئيس، في كل مكان، فهو حاضر في المؤسسات التعليمية، والشوارع وفي المنازل، ويتم الدعاء له في المناسبات، وهو حاضر

حتى في الأحلام، وهذه بعض من أساليب ثقافة الخوف، وعامل من عوامل تجسيدها وترسيخها، بذلك يصبح الشعب رهينة ملكه أو رئيسه، وقد يقاتل شعب حتى الظفر أو الموت، ويبقى رئيسه متمسكا بالحياة، ويقبل بالذل الذي حرض شعبه على مقاومته، وبذلك ينكشف ما وراء خطاباته وتظهر حقيقته أمام شعبه، بأن حياته أغلى وأثمن ما في البلد، ليذهب الشعب إلى الجحيم، ومن مظاهر الارتهان أن يرهن المرء ذاته ويصبح أسير معتقده، ((إن الخوف الذي يتراء أمام أعيننا يومياً لا بل لحظياً يجعلنا نقضي معظم أوقاتنا بالتفكير في زنة هذا العمل أو ذاك الذي ننوي القيام به، بذلك تهدر وقتك كله أو أكثريته على التفكير والذي في النهاية يتغلب عليه الخوف فتلغي المشروع..... فأنت تتردد في تحقيقها لا بل تلغي الفكرة من رأسك نهائياً هذا إذا لم تندم على التفكير فيها أصلاً))[1]، إن قيم ثقافة الخوف تحاصر كل إبداع وتقمع كل روح للمبادرة، وتتبرم من كل سؤال، لتعيد إنتاج ذاتها من خلال تغييب الوطن والمواطن.

لقد استطاعت ثقافة الخوف في الدول العربية أن تعطل مؤسسات حقوق الإنسان بفعل تجذرها في عقل ولا شعور المواطن العربي، ويرجع مراقبو حقوق الإنسان في الأردن عدم شعور المواطنين بجدوى وأهمية هذه المؤسسات الرسمية والأهلية، إلى ترسخ ثقافة الخوف، وقد دعا وزير التنمية السياسية في الأردن هشام التل ((... المواطنين إلى (الابتعاد عن ثقافة الخوف) مشيراً إلى استعداد الوزارة لاستقبال شكاوى المواطنين حيال انتهاك حقوقهم الإنسانية ورفع مظلمتهم مع الحفاظ على سريتها))[2]، وأوضحت

---

(1)- مسعود عكو: ثقافة الخوف، مرجع سابق.

(2)- مركز عمان لحقوق الإنسان، WWW.Hrinfo.net.

استطلاعات الرأي في الأردن ((إلى أن 86% من المواطنين لا يجرؤن على انتقاد الحكومة، وبالتالي عدم امتلاكهم الجرأة على تقديم شكوى ضد انتهاك حقوقهم))[1]، والسبب الكامن وراء ذلك أن مؤسسات حقوق الإنسان ليست جهات تنفيذ، بل وسائل ضغط فاعلة للتأثير على الحكومات لرفع الانتهاك، هذا بالإضافة إلى أن شعارات حقوق الإنسان التي تتبناها الحكومات ((لا تخرج من كونها جملاً كلامية لا تنفذ على أرض الواقع))[2] والدليل على ذلك هو عدم تجاوب الحكومات العربية مع شكاوى المواطنين التي ترفعها مؤسسات حقوق الإنسان، هذا بالإضافة إلى تضييق الحيز المتاح لها في الإعلام المرئي والمسموع والمكتوب لتفعيل نشاطها ونشر تقاريرها، وعدم تجاوب الحكومة مع تقاريرها، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا ماذا أنتجت ثقافة الخوف؟ لقد أنتجت فئتين : إنسانا ضعيفا مهزوما نفسياً ومترددا ومسالما وسلبيا لا يجرؤ على النقد، وإنسانا مقهورا يعانى من الظلم الذي غذي فيه رغبة الانتقام لحرق كل ماهو أخضر أو يابس كما يقول المثل، الذي ولد الإرهاب بالمفهوم المعاصر، صورة الإنسان العربي هذه التي تقف على الطرف النقيض من المواطن في البلدان الديموقراطية، هذا المواطن القوى، المحصن بقوة القوانين التي تحترم بل تقدس المواطن، مما يجعل منه شخصا واثقا بنفسه وبوطنه بسبب تحرره من ثقافة الخوف. أما الإنسان العربي المثقل بثقافة الخوف فهو إنساناً غير فاعل، يعيش ليومه يحرص على عدم إغضاب السلطة ((هذا ما وصل إليه الفرد في منطقتنا بفضل دروس النظام

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص1.

(2)- نفس المرجع السابق، ص1.

التسلطي))[1] وبالمقابل نجد في الدول الديمقراطية مواطن يسائل ويراقب ويحاكم ويعزل حاكمه عندما يبدر منه أي تقصير أو تلاعب أو إهمال، وربما تصل صورة الاحتجاج عليه إلى قذفه بالبيض والطماطم كما حدث للمستشار (هلموت كول) في ألمانيا وتغيير أسم ((بلير إلى liar أي كذاب))[2] في لافتات رفعها متظاهرون في بريطانيا.

ثانيا:دور التراث (الشعر والأمثال) في ترسيخ ثقافة الخوف :-

لقد حللنا دور التربية والسياسة في وقتنا الحاضر في إنتاج وترسيخ ثقافة الخوف في المجتمعات العربية، ولقد حاولنا تقصي العامل العميق الكامن وراء ثقافة الخوف فوجدنا لها جذورا عميقة في التراث العربي الجاهلي، الذي استمر حضوره بعد نزول القرآن الذي حارب الكثير من مظاهر العسف والخوف في المجتمع العربي الجاهلي، ولكن بالرغم من ذلك تسلسل التراث العربي الجاهلي إلى ثقافتنا العربية الإسلامية، وتم استحضاره وترسيخه وتقنينه رسمياً في عصر التدوين مع دخول الثقافات الوافدة على الثقافة العربية خاصة الثقافة الفارسية.

لقد أشار محمد عابد الجابري إلى دور الثقافة الشرقية خاصة الفارسية في ترسيخ ثقافة الخوف، خاصة عند ترجمة الكتب السياسية التي تتناول أساليب إدارة الدولة مثل كتاب {الأحكام السلطانية} في عهد الدولة العباسية، التي استعارت وطبقت جوانب من النموذج الفارسي في الحكم.

ويرى بعض الباحثين أن ما يمارس من تسلط وقمع على المستوى السياسي والثقافي، يمكن رده إلى ما مورس في القرون الوسطى الأوروبية،

---

(1)- أكرم شلغين: صور الدكتاتورية في ثقافة الخوف، WWW.annaqed.com

(2)-نفس المرجع السابق، ص3.

وإلى ما ساد في أنظمة الكتلة الشرقية في أوروبا قبل انهيارها، وكشف (عبد الله الغذامي) في كتاب (النقد الثقافي) عن دور التراث الشعري العربى في ترسيخ ثقافة الخوف في المجتمعات العربية، ويطرح في دراسته هذه عددا من الأسئلة ((هل في ثقافتنا علة أو علل نسقية تجعلها خطاباً منافقاً مزيفاً غير واقعي وغير حقيقي وغير عقلاني...؟ وهل الشعراء مسؤولون عن ذلك؟ وهل صورة (الأنا) الطاغية صيغة متجذرة وأصيلة أم أنها اختراع شعري تسرب إلى سائر الخطابات والسلوكيات..؟))[1]

يشير عبد الله الغذامي إلى أن الشعر حمّال معاني، وعند دراسته وتشخيصه إياه اكتشف أنه يعاني من عيوب نسقية خطيرة، حللها ووصل إلى نتيجة مفادها أننا ((نزعم أنها كانت السبب وراء عيوب الشخصية العربية ذاتها، فشخصية الشحاذ والكذّاب والمنافق والطماع، من جهة))[2]، وهي صفات الشاعر العربي خاصة الذي يمارس المديح والفخر، ((وشخصية الفرد المتوحد فحل الفحول ذو الأنا المتضخمة النافية للآخر، من جهة أخرى هي من السمات المترسخة في الخطاب الشعري، ومنه تسربت إلى الخطابات الأخرى، ومن تم صارت نموذجاً سلوكياً ثقافيا يعاد إنتاجه، بما أنه نسق منغرس في الوجدان الثقافي، مما ربى صورة الطاغية الأوحد فحل الفحول))[3]، هذا النص يتضمن استنتاجا خطيرا، يرى أن الشعر العربي هو الأساس في غرس ثقافة الخوف، التي تبرز صورة الشاعر المتملق والكذاب والمنافق والطماع خاصة عندما يمارس مدح من هم في سدة الحكم (أمير أو

---

(1)- عبد الله الغذامي: النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2001، ص93.

(2)- نفس المرجع السابق، ص93.

(3)- نفس المرجع السابق، ص94.(الغذامي)

خليفة أو ملك أو رئيس أو ذي جاه ومال)، والصفات التي وسم بها الغذامي الشاعر العربي هي سمات الإنسان المرتزق من شعره، الطماع الذي يرتكب جريمتين في نفس الوقت، الأولى:هي أنه يعلي من شأن نفسه وينفي ويقصي الشعراء الآخرين ليبقى وحده في الميدان، ويكون بذلك الشاعر الفحل من جهة، والثانية: إنه بشعره يعظم الممدوح ويعلي من شأنه ويضفي عليه صفات تؤلهه. لقد تسربت هذه السمات إلى باقي الخطابات العربية و((صارت سلوكاً ثقافياً يعاد إنتاجه بما إنه نسق منغرس في الوجدان الثقافي، مما ربى الصورة الطاغية الأوحد (فحل الفحول))[1].

وكشف عبد الله الغذامي أن العلاقة في لعبة المادح بالممدوح، أنتجت مجموعة من القيم التي شكلت مع مرور الزمن صورة العلاقات الاجتماعية بين فئات المجتمع، ويحصر منظومة العلاقات فيما يطلق عليها (ثقافة المديح) وأطلق عليها أنا (ثقافة الخوف).

إن ثقافة الخوف تقوم على الكذب مع قبول كل الأطراف المشاركة في لعبة المادح والممدوح والوسط الثقافي المحيط واللاحق للعبة الكذب والنفاق هذه، بل المشاركة فيها، لأنهم يستمتعون بها، بل صارت نسقاً ثقافياً واجتماعيا مطلوباً ومحبباً وممتعاً، ويشكل المدح اللعبة الجمالية الأكثر فاعلية في الشعر العربي أيام عزه، وبذلك تجذّر هذا الخطاب المدحي في الذاكرة الجماعية للعرب، وهو يشكل أخطر أنواع الشعر نظراً للقيم والعلاقات التي أنتجها، فقد أنتج ((الثقافة الشحاذة والمنافقة، وصور الممدوح المصطفى من خلاصة الصفات المخترعة شعرياً وأنانياً مترفعاً

(1)- نفس المرجع السابق، ص94.

بذلك عن شروط الواقع والحقيقة))[1]، لقد قضينا نحن العرب قروناً في الإعجاب بالشعر وجمالياته والاستمتاع به، وهذا يشير إلى ما يوجد في الشعر من صفات أخلاقية وجمالية علينا تعلمها، لأن الشعر يمثل أحد مقومات الشخصية العربية، وهذا يوصلنا إلى خلاصة مفادها أننا ورثنا الشعر بحسناته وسيئاته، ولذلك علينا الاعتراف بذلك، وإخضاعه للتحليل والتشريح والنقد، لأنه يشكل أحد مصادر الخلل النسقي في تكوين الشخصية العربية الثقافية، فثقافة الخوف يتكون مشهدها الثقافي من الصورة التالية:

أ- شخصية الشحاذ البليغ (الشاعر المداح).

ب- شخصية المنافق المثقف (الشاعر المداح أيضاً).

ج- شخصية الطاغية (الأنا الفحولية).

د- شخصية الشرير المرعب الذي تكون عداوته بئس المقتني (الشاعر الهجاء))[2]، ولكي يكون الشاعر (فحلاً) في الثقافة العربية لابد أن يمدح ويلهو، ويفخر وإلا أطلق عليه ربع شاعر_حسب تعبير الغذامي_ مثل (ذي الرمة).

وبما أن كثيرا من الشعراء-المدح والهجاء- يقولون ما لا يفعلون، لأنهم يسلبون من اللغة قيمتها العملية بفصلهم الفكر عن الواقع، والقول عن الفعل، وما يصاحب ذلك من تخلي الذات المسؤولة عما تقول. هذه إحدى عيوب الخطاب الشعري العربي، ولذا ذم القرآن الشعراء الغاوين، وبما أن الشعر علم العرب وسجل تاريخهم فقد تجاوز بذلك نطاق الشعر وجمالياته، وتسرب إلى نسيجنا الذهني والثقافي، وأعاد إنتاج سلوكنا الذي يطبع

(1)- نفس المرجع السابق، ص94.

(2)- المرجع السابق ،ص94

شخصيتنا العربية، بالرغم من أنه يبدو محايدا، فإنه في الواقع ينفذ فينا لأن (القول ينفذ ما لا تنفذ الإبر) كما يقول الأخطل.

وبما أن الشعراء يرتزقون من الشعر -خاصة المدح- وهم أمراء الكلام- كما يقال- فهم يصورون الباطل في صورة حق، والعكس صحيح، وبالرغم من ذلك نروج لهذا النوع من الشعر، ولسماته التي اتخذت فاعلية استنساخية خطيرة تتناسل فينا دون وعي منا، وهذا يتطلب منا الاتجاه نحو النقد لمعرفة عيوبنا النسقية الخفية، التي تسكن في لا شعورنا، وتحصر وظيفة الفعل الثقافي في الوصف البليغ كما أراد أسلافنا.

وتبرز القمة النسقية فيما يسمى بـ (المقامة) التي يعتبرها (عبد الله الغذامي) من أخطر ما قدمته الثقافة العربية ((فالبلاغة اللفظية المتنازلة عن أية قيمة منطقية، وغير المعنية بسؤال العقل والفكر مع حبكة الكذب المتعمد من أجل التسول، الذي أصبح مهنة أدبية تكتسب قبولاً ثقافياً، وتحولت إلى مادة أساسية في التربية الذوقية والثقافية وتتضافر فيها الحبكات الثلاث الكذب والبلاغة والشحاذة لتكون قيما في الخطاب الثقافي، حتى ليسمى مبتكر هذا الفن ببديع الزمان وكأن ذلك عندهم هو قمة القمم الإبداعية))[1]، وأتت صور الخطاب الأدبي المليء بالجناس لتقرب بين الشعر والنثر في الخطاب الثقافي العربي إذ ((لا نرى فرقاً بين الشعر والنثر، ولا بين شعر وشعر أو بين عصر وعصر منذ امرئ القيس إلى أدونيس ونزار قباني، ومن سجع كهان الجاهلية إلى عصور الحضارة العباسية، وحتى العصور الحديثة كنثر أحمد شوقي مثلاً، وكذا الخطاب السياسي والحزبي والإعلامي الذي نشهده اليوم هو خطاب مصبوغ بالكذب والزيف السياسي والاجتماعي والثقافي وتتحكم

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص109-110.

فيه الأنا المتوحدة والملغية للآخر، مثلما هو خطاب مسخر للمصلحة الذاتية والآنية، وكأنما هو القصيدة القديمة مداحة/ هجاءة أو أنانية مستفحلة))[1]، ويكشف لنا النص السابق استمرار آليات بناء الخطاب الثقافي العربي منذ العصر الجاهلي حتى العصر الحديث[2]، في الشعر والنثر والتي ترسخت في اللاشعور الجمعي العربي والذاكرة العربية، وحددت مجال فاعليتها، التي تسربت إلى الخطاب السياسي والإعلامي والحزبي وجعلته يتسم بالكذب والزيف السياسي والاجتماعي، فهو عبارة عن خطاب إقصائي يرفض الآخر، ويعمل على تضخيم أناة (الملك أو الرئيس) في الخطاب السياسي، أو إعلاء شأن شاعرٍ أو مطرب في المستوى الفني، أو وصف رياضي ما بصفات خارقة للعادة. ... فالقمم في البلدان العربية لا يحتلها إلا واحد في جميع المجالات وهي لاتتحتمل غيره، هذا ما رسخه التراث الشعري والأدبي العربي في ذاكرتنا العربية قديماً وحديثاً، وساهم في إنتاج ثقافة الخوف، وهذا ما دفعنا على دراسته وضرورة تشريحه ونقده وتطوير آلياته وتجاوز مفهوم النقد الأدبي القديم الذي يهتم بالجماليات دون القبحيات و((لأن النقد أرتبط بصفة الأدبية فوقع في لعبة التبرير والتخريج وتصوير الباطل في صورة الحق))[3]، فإنه علينا الأخذ بمقولة (برتراند رسل) الفلسفية وهي ((لا يمكن أن يكون جميلاً إلا ما كان حقاً))[4] من أجل صياغة الذات العربية المتشعرنة من

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص110-111.

(2)- كانت القصيدة الحرة مع فتاة يافعة نارك الملائكة ثم السياب، كانت مناسبة ثقافية فريدة لإختراق الهيمنة النسقية وفحولتها الصارمة وتهشيم عمودها، وقد تحقق في ذلك بعض الإنجازات المهمة، للمزيد من المعلومات يمكن الرجوع إلى كتاب عبد الله الغذامي: تأنيث القصيدة والقارئ المختلف ص287-288.

(3)- نفس المرجع السابق، ص112.

(4)- نفس المرجع السابق، ص113.

جديد، والتي لم تعد تميز في داخلها بين الصح والخطأ، ولا تعرف أين الداء ولا مصدره.

علينا التخلص من ابستيم (الفحولة) على المستوى الشعري والأدبي، والسياسي والتربوي، لأن آلياته تضخم الأنا بالمدح والفخر وتضيفي صفاتا غير واقعية على الممدوح بذلك تلغي الآخر، والتخلص منه يعد شرطا لتجاوز ثقافة الخوف إلى ثقافة حية فاعلة منتجة، ويؤكد عبد الله الغذامي أن النسق الشعري الذي سيطر على جميع الخطابات العربية، هو الذي يشارك في صنع (الطغاة) على المستوى السياسي بما يضفي عليهم من صفات، وما ينسب إليهم من أعمال ((وصار بمثابة التبرير الأخلاقي لأي سلوك أناني متجبر ومتعال، لا يقيم اعتبارا للآخر ووسيلته مع الخصم هو السحق والإلغاء))[1] إن ثقافة الخوف مسؤولة عن صنع طغاتها، التي تبتكرهم لأجلنا لتحول الشعب إلى مجرد رعايا مهمتها التصفيق للطاغية ليرضى عن نفسه ويزيد في طغيانه ((إن الجمهور الراضي والمصفق يربى سيده على مزيد من الغلو والغرور، هذا ما حدث بالضبط لنزار قباني، إذ أنه صنيعه الثقافة الفحولية ومخلوق الجمهور المتغذي على هذه الثقافة والمرتوي منها، إن نزار نموذج مطلوب في الذهن الثقافي))[2]، إن (الفحولة) في شعر نزار قباني هي السبب الكامن وراء انتشار أشعاره، وهذا يدعونا إلى نقد المستهلك الثقافي العربي، والكشف عن العيوب النسقية الكامنة في وجداننا الثقافي، وتعرية حالات (العمى الثقافي) التي جعلتنا نعجب ونطرب للخطأ ونطلبه ونستسيغه، كيف نعجب بنزار قباني الذي نفى الآخر ((وتحول العالم إلى

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص140.

(2)- نفس المرجع السابق، ص269.

جارية تتوسل سيدها الفحل بأن يتسرى بها مثلما يتسرى باللغة لكي يتزوج العالم ويحقق مشروعه في الاستفحال))[1]، كيف نقبل من نزار قباني الشاعر المعاصر أن يقدم لنا صورة الذات الدكتاتورية؟ الذات الفحولية التي حولت العالم إلى جارية تطمح أن يتسرى بها، ألا يدل ذلك على رسوخ خطاب الرهبة في ذاكرة الثقافة العربية المليئة بالقمع والتخويف، الثقافة التي تتخذ من النموذج الدكتاتوري مثلها المفضل، وهذا ليس غريبا في ثقافة جعلت من المعاناة والخوف أساساً للإبداع وشرطا من شروطه، وهذه مفارقة في الثقافة العربية، وقد قدم عبد الله الغذامي تحليلا نموذجيا كشف فيه عن دور النسق الشعري والثقافي العربي في صناعة الطاغية (صدام حسين).

وكشف عن عناصر ثقافة الخوف وأبرز سماتها التي يمكن تلخيصها في الآتي:

1ـ الذات الممدوحة المندمجة مع الذات المدّاحة فيما يشبه العقد قائم على المصالح المتبادلة ويتجلى في حشد الشعراء لتمجيد البطل ومنحه صفات تؤكد تميزه.

2ـ في النسق الشعري لا ترى الذات الشاعرة عيباً في نسبة الأمجاد إليها وتصديق ذلك.

3ـ في النسق الشعري يؤخذ بمفهوم الفحولة القائم على العنف وإن لم تكن ذئباً تأكلك الذئاب، ومن لا يظلم الناس يظلم، إنها لغة المتناقضات.

4ـ في ثقافة الخوف لا مكان للمعارضة أو المخالفة في الرأي، فالآخر دائماً قيمة ملغية.

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص269.

5ـ في ثقافة الخوف تتحول القيم من قيم تنسب إلى الفعل والعمل، إلى قيم مجازية متعالية يتحول فيها مفهوم المواطنة -الذي يعني حصول الفرد على حقوقه الإنسانية والعيش حياة كريمة- إلى الوفاء للحاكم ولا علاقة لها بالوطن، كما أن الخيانة لا تعني العمل ضد الوطن، بل مخالفة الملك أو الرئيس الذي يمتلك الأشياء والأفكار.

هذا الفضاء الذي خلقته ثقافة الخوف يؤدي إلى إنتاج ثقافة الصمت، لأن أخطاء الفحل في جميع المجالات صواب. وهكذا تتحول الثقافة من مخترع ثقافي إلى قوة معنوية ومادية، تحاط بنمط من الصفات لفرد واحد، وتتحول بدورها إلى خصائص له، ثم تصبح حقوقا. هذا أسلوب ثقافة الخوف في المحافظة على ذاتها واستقرارها.

ربما أطلنا في تفاصيل النسق الشعري وأثره على الثقافة العربية، وتحويلها إلى ثقافة خوف، وهذا لا يمنعنا من الإشارة إلى بعض الأمثال الشعبية، وهي إحدى عناصر التراث العربي المتناقل عبر الأجيال ومن هذه الأمثلة نذكر المثل (ويل رأسك من لسانك) الذي يعبر عن منع حرية الرأي والتفكير، لأن اللسان وسيلتنا في التعبير عن آرائنا وأفكارنا، ويدعم ذلك المثل القائل (الباب اللي يجيب الريح سده واستريح)، وهذا يعني أن المحافظة على الذات تتطلب المسالمة وعدم الجرأة على النقد. ومما يرسخ السلبية وهي إحدى خصائص ثقافة الخوف المثل القائل (حط رأسك بين الروس وقول يا قطّاع الروس).

أما المثل التالي فيعبر عن الخوف من ممارسة الحرية أو الاختيار بين الممكنات المطروحة، وإلغاء فكرة الاختيار (اللي تبي تحيّره خيّره) بذلك تتحول الحرية إلى مشكلة، لأن الإنسان العربي لم يربَ عليها لكي يعرفها،

وبذلك تكون مثار حيرة وقلق وشك. أما ترسيخ ثقافة الخوف على المستوى الاقتصادي فيجسدها المثل القائل (على قد لحافك مد رجليك) إذاً لا داعي للمغامرة والمبادرة. أما المثل القائل (القرش الأبيض ينفع في اليوم الأسود) يكشف عن الحياة غير المستقرة في البلدان العربية، التي تولد الخوف، فالغني قد يصبح فقيراً بين يوم وليلة. وهذا يوضح عدم ثقة المواطن العربي في الأوضاع في بلده، مما يجعله يتوجس الخوف من مستقبل غير واضح المعالم، الغني العربي عندما يجني المال لا يصرفه متذرعا بخوفه من غوائل الزمان ومصائبه،، ويدعم المثل_السابق المثل القائل (من خاف اسلم)، الذي يرسخ ثقافة الخوف التي يؤكدها المثل: (الذلة ولا خلا البيوت) وفيه إشارة واضحة إلي شيئين: شدة عسف الحكام العرب بمواطنيهم وتعبر عنه كلمة (الإذلال)، والدعوة إلى السلبية داخل المجتمع وتشير إليه كلمة (خلا البيوت)، وبالتالي إقناع الناس بتأجيل الحصول على حقوقهم والقصاص من جلاد يهم إلى يوم القيامة كما ينص المثل التالي (خل الحساب ليوم الحساب). إن الله هو الملاذ الآمن الذي يطمئن له الناس جميعا آملين في القصاص من جلاد يهم ونيل الجزاء على صبرهم في يوم الحساب.

الخاتمة

بعد هذه الإطالة المتواضعة عن ثقافة الخوف التي ترسخت في الذاكرة الجماعية العربية، وصار العرب يمارسون آلياتها بدون وعي، لأنها دفينة في لاشعورهم، يمكن استخلاص النتائج التالية:

- تتكون ثقافة الخوف من بنية خفية عناصرهاهي: الكذب، والنفاق، والتملق، والاسترزاق، وقلب الباطل حقا، والحق باطلا، ثقافة تضفي صفاتا غير واقعية على رموزها، وتصنع منهم فحولا (طغاة)، هي ثقافة إقصائية تلغي الآخر، وترفض التعدد في الأفكار والاختلاف في الرأي، وتهتم بالجماليات على حساب العقل والمنطق، وتفصل بين الفكر والواقع، مما جعل الثقافة العربية تتسم بالركود والجمود والاجترار، لأنها تعيد إنتاج ذاتها بنفس النسق لتحافظ على ذاتها متحدية المتغيرات والأحداث العالمية التي تجاوزتها ووصلت إلى مراحل متقدمة.
- إن ثقافة الخوف التي نعيشها وسنورثها لأبنائنا كما فعل آباؤنا تحتاج إلى إحداث خلخلة في بنيتها وآلياتها بالتحليل والنقد والتشريح، مما يجعلنا قادرين على تجديدها لتكون كفيلة بإلغاء الفكرة السائدة عنا ومفادها، أنه لا يمكن أن تكون شرقياً ما لم تخف من أي شيء سواء كنت صغيراً أم كبيراً، ذكراً أم أنثى، هذه الثقافة التي علينا أن نتجه إلى تحليل أنساقها الفكرية والآليات

التي نمارسها بدون وعي التي أصبحت تكبل حياتنا، وتعيق تطورنا، لأنها تجعل المستقبل شيئا غامضا نخاف منه.

- إن التحول من ثقافة الخوف إلى ثقافة الإنتاج والإبداع يتطلب تفكيك أنساق الثقافة العربية الموروثة وفحص وتحليل مكوناتها، لأن كثيرا منها غائر في التاريخ وسابق للإسلام ويحتاج إلى مراجعة، أو دخيل عليها من ثقافات أخرى مثل الثقافة الفارسية، وهو نتاج كان يلائم عصرا ما وقد تجاوزه التاريخ والحضارة الإنسانية، والعمل على تحليل مكونات ثقافة الخوف المغروسة في اللاشعور الجمعي العربي في الأمثال الشعبية، والقول المأثور، والحكم والشعر والأدب والفكر الممتلئ بالمتناقضات.
- ضرورة الانتقال من ثقافة الخوف إلى ثقافة الحوار، الذي لا يكون حوارا بين الأذهان والتحليق في عالم الأفكار، بل حوار يربط الفكر بالواقع في جميع المستويات، بعد أن يحدد الإشكاليات، يعمل على وضع حلول علمية عقلانية عملية تتسم بالنسبية والمرونة، والتي يمكن تغييرها مع تغير الوقائع والأحداث والظروف المحيطة الداخلية والخارجية.
- إن الانتقال من ثقافة الخوف إلى ثقافة الحوار يتطلب تطبيق حقوق الإنسان المتمثلة في المشاركة السياسية، والتداول على السلطة، وحرية الرأي والتفكير، وحق المساواة أمام القانون، وحق العمل والحياة الكريمة...... وغرس فكرة أن الحاكم في خدمة الشعب لا متسلط عليه، وهو ليس متعاليا على الجماهير بل خادما

لها، ويمكن للشعب إقالته عندما يتقاعس عن أداء دوره المكلف به.

- لا شك أن الثقافة هي أمضى سلاح لتأكيد الهوية العربية الإسلامية ضد موجات الغزو الثقافي، ولكن هل ثقافة الخوف السائدة في البلدان العربية قادرة على مواجهة الغزو الثقافي أو التعامل معه بإيجابية؟ لا أعتقد ذلك لأن ثقافة الخوف التي نحملها في أذهاننا وفي كتاباتنا في جميع المجالات غير قادرة على مواجهة الغزو الثقافي أو حتى الدخول في عملية مثقافة فاعلة ومنتجة.
- ضرورة وضع إستراتيجية واضحة للثقافة في كل بلد عربي تشمل تحديد الأهداف، والإشكاليات وطرق حلها، ورصد نتائجها ومتابعتها ونقدها، للوقوف على الإيجابيات والسلبيات فيها من أجل تأسيس ثقافة مفتوحة تسمح بتعدد الآراء والأفكار وتنوع الحلول.
- لا ثقافة بدون حرية، لأن الحرية تعني تعدد الإمكانيات والخيارات والرؤى والأفكار والوسائل، وهي عوامل تؤسس لأرضية تنشّط فاعلية الاكتشاف، وتشجع على الابتكار والإبداع.

الفصل الثاني

مخاطر الهيمنة على الهوية الثقافية

وسبل التعامل معها

مخاطر الهيمنة على الهوية الثقافية وسبل التعامل معها(1)

شغلت مسألة الهيمنة على الهوية الثقافية العربية كثيرا من المفكرين العرب واختلفوا في تحديدها ونوع المخاطر التي تتعرض لها، وهذا يدعونا إلى تحديد المفاهيم وتبني تعريف محدد لها، لأن تعريف المفاهيم ينشئ اللبنة الأولى في تكوين العلاقة بين الكاتب والقارئ، فمن خلالها يتم التعاقد بينهم على الحمولات الدلالية، أي معاني المفاهيم، كما أنها تعد الأساس الذي تبني عليه الحجج والبراهين التي تدعم الآراء والأفكار المطروحة من قبل الكاتب، الأمر الذي يدفعنا إلى تحديد المفهومين الأساسيين في موضوعنا وهما مفهوم (الهيمنة) ومفهوم (الهوية الثقافية).

مفهوم الهيمنة :

لاحظنا من خلال قراءاتنا المتنوعة لكثير من الكتب والأبحاث في الأدبيات الثقافية العربية، أن مفهوم الهيمنة مفهوم واسع ومشتت يختلف البحاث في تحديده وذلك حسب المنظور الذي ينطلق منه الباحث، والرؤية التي تؤطر ذلك المنظور، فالبعض يتحدث عن الهيمنة العسكرية، وآخر عن الهيمنة الاقتصادية أو الهيمنة السياسية أو الهيمنة الثقافية، والكثير منهم يستخدم مفهوم الهيمنة مرادفا لمفهوم (الغزو)، وبما أن بحثنا يدور في فلك الثقافة، فإننا نلاحظ شيوع مفهوم (الغزو الثقافي) في الأدبيات الثقافي أكثر من مفهوم الهيمنة الثقافية.

(1)- بحث نشر في مجلة دراسات، السنة الرابعة، العدد الربع عشر (الخريف) **2004** ف .

وإذا حاولنا وضع تحديد إجرائي لمفهوم الهيمنة، نجد العنصر الذي يرتكز عليه هو التسلط والإكراه، فالهيمنة تعني فرض ثقافة معينة من المتسلط، على المتسلط عليه بشكل ظاهر أو خفي.

ويمثل الشكل الظاهر من الهيمنة ما قام به الاستعمار الغربي عند احتلاله لشعوب العالم الثالث، وحاول فرض لغته وثقافته وأنماط تفكيره، ويظهر ذلك جليا في الاستعمار الفرنسي للمغرب العربي الذي حاول (فرنسته).

أما الشكل الخفي من الهيمنة الثقافية فينقسم إلى نوعين خارجي وذاتي، النوع الخارجي: يبرز في خطط الاستعمار الاستراتيجية طويلة المدى، ونضرب مثال على ذلك ما قام به الاستعمار الإنجليزي في مصر الذي وضع خطة طويلة المدى قامت بتكريس وتجذ ير إحدى خصائص العقلية الشرقية، ونقطة الضعف المركزية في الثقافة المصرية والعربية بشكل عام وهي تقديسها للكلمة المكتوبة، للنصوص، لإنتاج الثقافة في مصر وتكوين المثقفين وهذا ما سنكشف عنه لاحقا.

أما النوع الذاتي الخفي، فتمثله النظم المعرفية في الثقافة العربية النظام المعرفي البياني، والنظام المعرفي البرهاني، والنظام المعرفي العرفاني، وآلياتها التي تمثل آليات خفية تتحكم في العقل العربي بشكل لا شعوري، ومناهجها في إنتاج العلوم والثقافة العربيين، إن الكشف عن النظم المعرفية العربية والبني الخفية التي تتحكم في تكوين الثقافة تعد ضرورة، لأنها من أخطر أشكال التسلط والهيمنة بل أشد خطورة من الهيمنة الاستعمارية، وهذا ما سنلاحظه في الصفحات التالية، أي كيف استفاد الاستعمار الإنجليزي منها في رسم خطته الطويلة المدى لإنتاج الثقافة في مصر، لأن خطورتها تكمن في ممارسة المثقف العربي لها لا شعوريا أو دون وعي أو تفكير، لأنها تمثل

الممارسة العقلية التي تلقاها المثقف العربي في التربية داخل الأسرة وربما يكون المنهج الوحيد الذي درسه في المدرسة ممثلا في المنهج القياسي الذي مارسه عمليا في دروس النحو والفقه، وأصبح فيما بعد المنهج الذي يدرس به كل القضايا التي يبحث فيها والذي يقوده إلى نفس الحلول، فبدلا من أن يقوم الباحث العربي بتحليل عناصر المشكلة والكشف عن عناصر بنيتها وعن منظومة العلاقات التي تربط بين عناصرها المختلفة وتعرية مواطن الضعف فيها، نجد أغلب المثقفين العرب –نستثني من ذلك من يستخدم المناهج المعاصرة – يكتفون بقياس المشكلة التي يدرسونها-أي كانت- أيا منها على غيرها من القضايا المشابهة في التراث العربي أو الإنساني، ويصلون إلى حلول متشابهة، أو الوصول إلى عنق الزجاجة أو إحالة القضية إلى المستقبل دون أن يقدموا حلولا موضوعية واقعية، ولذلك بقت أغلب المشاكل العربية معلقة دون حلول.

مفهوم الهوية الثقافية:

نقف أولا على مفهوم الثقافة ثم نكشف عن العلاقة التي تربط الهوية بالثقافة، نجد تحديدا لمصطلح " الثقافة culture من ثقف بمعنى حذق وفطن "[1] فارتباط الثقافة بالحذق والفطنة- أي الذكاء- يشير إلى العلاقة القوية التي تربط الثقافة بالعقل، كما تعني الثقافة باللغة اللاتينية " الفلاحة والتهذيب "[2] أي أن الثقافة ليست نبتة برية يمكن أن تنبث وتنمو في أي مكان، بل غرسة مروية تحتاج إلى عناية المثقف ورعايته، تحتاج إلى الجهد

---

(1)- عبدا لمنعم الحنفي:المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة،القاهرة،مكتبة مد بولي،2000)ص223

(2)- نفس الرجع،ص225

الإنساني المتواصل من العطاء والإبداع والابتكار في ظروف تتميز بالحرية وتسمح بولادة الإبداعات المتنوعة في شتى العلوم والفنون الإنسانية.

أما العلاقة بين الهوية والثقافة، فإنها تعني علاقة الذات بالإنتاج الثقافي، ولا شك أن أي إنتاج ثقافي لا يتم في غياب ذات مفكرة، دون الخوض في الجدال الذي يذهب إلى أسبقية الذات على موضوع الاتجاه العقلاني المثالي، أو الذي يجعل الموضوع أسبق من الذات، وأن كل ما في الذهن هو نتيجة ما تحمله الحواس وتخطه على تلك الصفحة البيضاء (ذهن الإنسان) كما يذهب الفيلسوف جون لوك، والاتجاه التجريبي بشكل عام.

الخلاصة أن الذات المفكرة تقوم بدور كبير في إنتاج الثقافة، وتحدد نوعها وأهدافها وهويتها في كل مجتمع إنساني وفي كل عصر من العصور. وبناء على ما سبق فإنه يصعب أن نجد تعريفا جامعا مانعا لمفهوم الهوية الثقافية، فالهوية الثقافية تختلف من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى عصر، كما تختلف باختلاف التوجهات الفكرية والأيديولوجية لمنتجي الثقافة العربية.

فالتيار الذي يحدد الثقافة داخل إطار جامد ومبادئ مطلقة غير قابلة للتغيير فسيكون منظوره لمحددات الهوية الثقافية وعناصرها ثابتا جامدا جمود الثقافة التي يحملها، تلك الهوية صالحة لكل زمان ومكان، هوية تتعالى على أحداث التاريخ وصيرورته أي لا تتحول ولا تتبدل ولا تتطور، بعيدة عن الواقع والصراع الدائر فيه لا تلامس مشاكل الواقع الذي تعيش فيه ولا تشارك في حلها مقطوعة الصلة به، لأن حلولها جاهزة مستقاة من التراث الذي يقدسه، هوية مكتفية بذاتها ليست بحاجة إلى العلوم والانفتاح على الآخر، لأنها تملك كل شئ على الصعيد الديني والأخلاقي والفكري

والسياسي والاجتماعي، والبعض منها مكتف حتى على الصعيد العلمي والتطبيقي، فتراثنا العربي يزخر بالإنجازات في جميع الميادين، وما علينا إلا إحياء عناصره من أجل بناء حضارة عربية بذات عربية أصيلة.

أما التيار المضاد للتيار السابق فإنه يقف على الطرف النقيض؛ حيث يرفض الهوية الثقافية العربية المبنية على أسس ومبادئ التراث، وينظر إليها على أنها هوية جامدة متحجرة ولا أمل في بث الحياة فيها، وبالتالي يرفضها ويتبنى هوية ثقافية عصرية تستمد أسسها من الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة.

ونجد تيارا ثالثا في الساحة الثقافية العربية يتميز بالروح العقلانية النقدية والواقعية العلمية ويحاول أن ينتج ثقافة متعددة المناهل منفتحة على الثقافات الأخرى، ويستفيد من نتائج العلوم التجريبية والإنسانية، ويعدها روافد مهمة تتغذى منها الثقافة العربية ويتعامل معها بشكل نقدي، وفي نفس الوقت لا يهمل التراث العربي فهو يخضعه لمحك النقد ويستفيد مما هو صالح للحياة والنمو والتطور ومن تم تتجاوزه، وتصبح الأصالة في منظور هذا التيار " هي تلك التي صنعها ويصنعها العرب كل يوم بل كل ساعة، فالأصل ليس كنزا ولا ركازا، ليست معطى خاصا ولا قطعة في متحف، بل الأصالة سيمة تطبع كل عمل فيه خصوصية وإبداع، والخصوصية والإبداع ليسا وقفا على فترة معينة، ولا في التاريخ العربي ولا في تاريخ أي شعب من الشعوب "[1] وينظر هذا التيار العقلاني النقدي إلى الهوية في كونها هوية مرنة متجددة تتجدد عناصرها حسب التطور ومستجدات العصر، مع احتفاظها بخصوصيتها في كونها هوية عربية تستوعب ثقافة الآخر وتوظفها في بناء ثقافة منفتحة وتطرح

---

(1)- محمد عابد الجابري:المسألة الثقافية،بيروت،مركز دراسات الوحدة العربية،1994،ص39

الدين الإسلامي بصورة تتميز بالتسامح يقبل الآخر ويتعامل معه، الهوية الثقافية العربية عند التيارين الأولين تتميز بالتعصب لما هو تراثي إسلامي بالنسبة للتيار الأول، ولما هو غربي بالنسبة للتيار الثاني، أما التيار الثالث فيتبنى هوية ثقافية تتميز بالمرونة والتشكل المتجدد المستمر، فهي نتاج ذوات وموضوعات وثقافات، فالهوية الثقافية هي الانعكاس لتكوين الأنا " إن تشكل الأنا عبارة عن ولادة مستمرة. .."[1]، إن الولادة المستمرة للأنا أو الهوية الثقافية تعني الحياة والاستمرار والنمو والتطور، هوية متجددة تستفيد من معطيات العصر في ميادينه المختلفة واستثمارها لصالح الإنسان ومتطلباته المتعددة في مختلف مناحي الحياة، هوية ثقافية تعيش داخل التاريخ لا خارجه ولا متعالية عليه.

وإذا تساءل البعض أين تبتدئ الهوية وأين تنتهي؟ نجد أن هذا السؤال لا نملك الإجابة عليه، لأن ليس هناك حدود معينة يمكن أن نقولب فيها الهوية بشكل عام والهوية الثقافية بشكل خاص حسب التعريف الأخير. قد يعترض البعض بأن التفكير في مسألة الهوية الثقافية في الظروف العالمية الراهنة وما يسود من اختراق ثقافي للعالم العربي، يدعونا إلى التشدد في مسألة الهوية الثقافية العربية التي يحاول الغزو الثقافي الغربي ضربها في مكوناتها ومبادئها وأسسها خاصة إذا نظرنا إلى الثقافة في كونها " ذلك المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبير والإبداعات التي في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميكيتها الداخلية وقابليتها للتواصل والآخذ والعطاء"[2] فإذا كانت الثقافة العربية تمثل من هذا المنظور الخصوصية

(1)- مجموعة من المفكرين. تساؤلات الفكر المعاصر، ترجمة محمد سبيلا(الرباط،،دار الأمان)ص91

(2)- محمد عابد الجابري:المسألة الثقافية،ص213

التاريخية للأمة العربية في قيمها ومبادئها ونظرتها للإنسان والكون والله، ونظرتها للحياة والموت، بمعنى آخر الثقافة العربية تشكل البعد الإنساني للعرب فهي التي تجذر العرب في تراثهم وتاريخهم، وهي التي تفتح أفاق المستقبل أمامهم "[1] كما أن ارتباط الهوية الثقافة بالوطن أو الأمة يجعلها تتعرض اليوم للهجوم من قبل العولمة أحد أشكال الهيمنة وأحدثها التي تحاول القضاء على الدولة الوطنية والقومية من أجل تعميم قيمها ونموذجها الحضاري والثقافي، وهذا خلق نوعا من التعارض الحاد بين الهوية الثقافية وأهداف العولمة، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا عن أي ثقافة عربية أو هوية ثقافية عربية نتحدث؟ هل توجد بالفعل ثقافة عربية واحدة وبالتالي هوية ثقافية واحدة لكل العرب؟ سؤال سنناقشه في الفقرة التالية.

أشكال الثقافة العربية :

إذا حاولنا حصر أشكال الثقافة العربية فإنه يمكن حصرها في صنفين هما: الثقافة الشعبية، والثقافة العالمة.

أولا الثقافة الشعبية (ثقافة الصمت):

إن الثقافة السائدة في العالم العربي بشكل عام هي (ثقافة الصمت) التي يتصف منتجوها بالخوف والجبن وعدم الثقة بالنفس " فأن توجد في (ثقافة الصمت) يعني أن تعيش وحسب، وينفذ الجسم أوامر مؤقتة، ويصبح التفكير صعب، والتلفظ بالكلمة ممنوعا "[2] ونلاحظ أن ثقافة الصمت لا تولد تلقائيا في المجتمع بل يفرضها النظام الحاكم داخله، أي يفرضها الطرف المسيطر على المسيطر عليهم أي أفراد المجتمع " ذلك أن هذه الثقافة هي نتاج

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص214

(2)- باولو (فريري) :العمل الثقافي من أجل الحرية، ترجمة خليفة العزابي،المركز العالمي لدراسات أبحاث الكتاب الأخضر،طرابلس،ط1،ص53

العلاقات البنيوية بين المسيطر عليهم والمسيطرين. ..وهكذا فإن فهم ثقافة الصمت يفرض مسبقا تحليل البنية لظاهرة علائقية تولد أشكالا مختلفة من الوجود والتفكير والتعبير، الخاصة (بثقافة الصمت) والخاصة بالثقافة التي لها صوت"[1] يشير النص السابق إلى أن ثقافة الصمت هي نتيجة للعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بين الحاكم والمحكوم وتولد أشكالا محددة من أنماط التفكير وأشكال التعبير، فكلما كان هامش الحرية المعطى للشعب واسعا نمت ثقافة (الصوت المرتفع)، والتعبير الحر عن الآراء والأفكار، وكلما نقص هامش الحرية، وضيق على حرية الرأي والتعبير داخل المجتمع نمت وترعرعت ثقافة الصمت.

وإذا عقدنا مقارنة بين ثقافة (الصوت المرتفع) و(ثقافة الصمت) نجد أنهما يقفان على طرفي نقيض، فالثقافة الأولى تعمل من أجل الحرية، أداتها أو وسيلتها هي الحوار وهدفها توعية الجمهور، بينما نجد الثقافة الثانية ترسخ التسلط وترفض الحوار، وهدفها هو ترويض الجماهير والسيطرة عليها، كذلك فإن الثقافة الأولى تطرح مشاكل الجماهير والثقافة الثانية ترفع الشعارات وتطرح الحلول النظرية، والثقافة الأولى تكشف عن الواقع وتعري الأطروحات الإيديولوجية للحكومات وتدفع باتجاه الفصل بين العلم والأيديولوجية[2]، وتأخذ على عاتقها النقد العقلاني للأيديولوجيات السائدة في الدولة والحث على الممارسة الفعلية أي العملية، والثقافة الثانية تغرق في وهم المبادئ والشعارات الأيديولوجية، وتعمل على تلقين الجماهير نسخة

---

(1)- نفس المرجع السابق،ص69

(2)- . المعرفة العلمية تتميز"ذلك إن نقطة الانطلاق الحقيقية الوحيدة في المعرفة العلمية للواقع هي العلاقات الجدلية بين الآنا والألم، والفهم النقدي لكيفية نشؤ وتطور هذه العلاقات وكيف تكيف هذه العلاقات بدورها إدراك الإنسان للواقع الملموس"- نفس الرجع السابق،ص92

أسطورية غامضة عن الواقع تتلاءم والمبادئ التي تتبناها الأطروحات التي تقدمها للجماهير، وتعمل في ذات الوقت على السيطرة على الجماهير باسم البحث عن حريتها، وأسطرة التكنولوجية عندما تقدمها للجماهير وكأنها من صنع هذه الأيديولوجيا، وليست نتاج التطور العلمي والتكنولوجي الذي يكتسح العالم، وهكذا تتحول الثورة الثقافية التي تهدف عادة إلى الحرية إلى استراتيجية للتسلط، لأنها نفذت من قبل نظام استبدادي.

وعندما ينتقل الوعي الجماهيري من مرحلة الوعي الساذج إلى مرحلة الوعي النقدي تعمل (ثقافة الصمت) جاهدة على الإبقاء على الوضع القائم حيث تسمح بتحولات سطحية، لا تؤدي إلى تغير حقيقي في السلطة والمواقع، بل تمتص اندفاع وحماس بعض المثقفين والنقاد الذين يعتقدون أنهم يشاركون في تطور مجتمعهم، وفي حقيقة الأمر يتم التحكم فيهم بدهاء وذكاء، ونضرب مثلا على ذلك القيادات الشعبية التي تعد خطوة في الممارسة التاريخية للجماهير في بعض بلدان العالم الثالث، وهي في الحقيقة أداة تلاعب وإمتصاص للغضب الجماهيري أكثر منها أداة فاعلة في المجتمع، وهي تتلاعب بالجماهير لأن ليس بإمكانها التلاعب بالصفوة[1].

وإذا نظرنا إلى الثقافة السائدة في جل البلاد العربية نجد أنها تمثل شكلا من أشكال (ثقافة الصمت) أو ثقافة الصوت المقموع، والإرادة المقهورة، والتفكير الملغي أو ثقافة الصوت الواحد بذلك أنتجت هوية ثقافة عربية قلقة ومهزوزة، كما أن أغلب أشكال الثقافة العربية السائدة في أغلب البلدان العربية تعد الأساس في ترسيخ التخلف الثقافي، لأنها عجزت عن أن إيجاد الحلول للمشاكل الواقعية التي يعاني منها المواطن العربي " حيث التخلف

---

(1)- نفس المرجع السابق ،ص80-81. .

ليس وليد حضور مادي بقدر ما هو قصور في إيجاد الحلول الموضوعية لمعضلات الإنسان، في مقدمتها معضلة الحكم التي تمثل نتاجا للعلاقات الإنسانية في داخل المجتمعات وتشكل مضمون لها "[1] وإذا كان الأساس في التغير الثقافي وهو تغير العلاقات الإنسانية في المجتمعات، فما نلاحظه في البلدان العربية هو تغيير الشكل أي الأطروحات النظرية، ولكن لم تتجسد على أرض الواقع حيث تحولت الجمهورية التي تعني العدل إلى ملكية وراثية مستبدة، والتي تعني تداول السلطة، نجد الحاكم العربي يحصر التداول داخل أفراد الحزب الواحد ومن المحرم أن يطول التغيير هذا الحاكم ما دام حيا، وهنا يحق لنا أن نطرح تساؤلا عن أي ثقافة ندافع نحن العرب إزاء الهيمنة الثقافية الخارجية ونحن نعاني من هيمنة مركبة داخل بلداننا؟ هل الثقافة العربية بوضعها وأسسها السابقة الذكر خليقة بأن نتمسك بها ونحافظ عليها وندافع عنها، أم علينا إعادة النظر فيها ومراجعتها ومساءلتها وخلخلة بعض ثوابتها وإعادة تجديدها ومدها بمبادئ جديد، وتغذيتها بعناصر فاعلة، تتلاءم وتطورات ومستجدات العصر الراهن في مختلف الميادين العلمية والاقتصادية والسياسية والفكرية والاجتماعية حتى تستطيع أن تعبر عن قضايا الواقع العربي ومشاكله؟.

ثانيا :- الثقافة العالمة:

يصعب وضع حد فاصل بين الثقافة الشعبية والثقافة العالمة، إذ تتداخلان بشكل كبير خاصة في العلاقات التي تربطها بالسلطة، والتي تتسم بالخوف، وعدم الثقة بالنفس والخضوع للرقابة ولكن ما يميز الثقافة العالمة هو استهلاك منتجيها

---

(1)-نفس المرجع السابق،ص7

لمواد معرفية من منابع متباينة تشكل مرجعيات ثقافية لهم، مما أدي إلى ظهور تيارات ثقافية وفكرية مختلفة على الساحة الثقافية العربية.

إذا نظرنا إلى الثقافة على أنها ثمرة إبداع وإنتاج المثقفين والمفكرين، فهي – في نفس الوقت- تلعب دورا كبيرا في تكوينهم، فهم بلا شك خاضعون لآلياتها الفكرية، ومفاهيمها، وأفكارها، ونظمها المعرفية التي تكون بنية الثقافة التي ينتمون إليها، أما الثقافة التي ينفتح عليها المثقفين وينهلون من منابعها فهي تشكل حقلا مرجعيا لهم، " إذًا فـ (المسألة الثقافية في الوطن العربي) هي في مظهرها الأول والمباشر (مسألة) المادة المعرفية المستهلكة وطريقة استهلاكها وإعادة إنتاجها"[(1)] نجد في الساحة الثقافية العربية عدد من التيارات يمكن تصنيفها على أساس الحقل المرجعي الذي تنهل منه فهناك التيار التراثي[(2)]، وهو الذي يتفرع إلى عدة فروع تختلف حسب نظرة المثقفين إلى التراث، فيقعون ما بين التيار التراثي المحافظ والمتشدد والتيار التراثي المنفتح ولكن يلتقون حول ضرورة التمسك بالتراث العربي ومفاهيمه وآلياته ورؤيته، كما نجد التيار الحداثي[(3)]، وهو ينقسم بدوره إلى عدة أقسام حسب درجة انفتاحه على الثقافة الأخرى، وهذا التيار يعد الثقافة الغربية الحقل المرجعي الأساسي الذي يستند إليه ويتبنى مناهجه ومفاهيمه وآلياته، ويرفض التراث العربي ويقطع مع ماضيه، كما ظهر في العقود الأخيرة من القرن العشرين تيار نقدي[(4)]، يتعامل مع التراث ومع الفكر الأوروبي من منظور نقدي فهو يدرس التراث العربي ولا يرفضه وهو في نفس الوقت منفتح على الحقل المعرفي الأوروبي يحاول استثمار إنجازاته العلمية والمنهجية وتبيئتها في الثقافة العربية والاستفادة منها في قراءة التراث العربي. ونلاحظ أن العلاقة بين

---

(1)-محمد عابد الجابري:المسألة الثقافية،ص19.

(2)- من رواد هذا التيار،سيد قطب وحسن حنفي ومحمد عمارة،

(3)- يمثل هذا التيار: سلامة موسى، زكي نجيب محمود، عبد الله العروي..

(4)- من رواد هذا الاتجاه محمد عابد الجابري محمد أركون ،هشام جعيط علي حرب ...

التيارين الأولين، علاقة تتميز بالتنافر والتنابذ والصراع، صراع يغيب فيه التواصل والحوار بينهما، ويتميز التيار الأول بانتشاره بين الأوساط الشعبية والطبقات الفقيرة، ويقوم على نظرة تتسم بالتسليم لله والأمر الواقع، وأن أخذت طابع رد الفعل والعنف في العقود الأخير من القرن العشرين، واتخذ بعضها منحى اتسم بالتطرف والتشدد، بينما نجد التيار الثاني يفرض نفسه كمرجعية علميه لحاضر المجتمع ومستقبله، أما التيار الثالث العقلاني النقدي، فما زال يحبو من أجل أن يأخذ مكانه في الساحة الثقافية العربية التي ما زالت تضيق بالنقد وتنفر منه، وتحاربه لأنه يتعارض مع مصلحة أغلب القوى السياسية في البلاد العربية.

وهذا الانشطار في الثقافة العربية ازداد عمقا بعد انتشار وسائل الإعلام الحديثة التي لا يملكها أغلب الناس في أغلب البلاد العربية، فزادت المسافة بين المثقف التقليدي والمثقف العصري، بين فئات الشعب الفقيرة والنخبة المثقفة.

ونجد أغلب المثقفين العرب- بغض النظر عن انتماءاتهم الأيديولوجية- مازال يؤمن بأن الثقافة العربية إحدى مقومات الوحدة العربية، وربما تعد العنصر الوحيد الباقي بالرغم من اختلاف العرب في المصلحة الاقتصادية، وتبنيهم لإيديولوجيات مختلفة، وأشكال حكم متباينة من الحكم الملكي إلى الحكم الجمهوري الوراثي، ويقرون بالاختلاف العرقي والطائفي، واختلاف اللهجات وتعدد الأديان ومع ذلك " فالثقافة العربية في آن واحد لغة ودين وماض مشترك ومستقبل مأمول، ومن هنا كانت وظيفتها التاريخية، ووظيفتها التوحيدية هي هويتها نفسها، لا بل ماهيتها نفسها "[1].

ويرفض بعض النقاد العرب ومن بينهم الصادق النيهوم أن تكون الثقافة العربية أداة توحيد، لأنها في نظره ثقافة مزورة، فمصطلح أو " كلمة الثقافة العربية المعاصرة كلمة سحرية. ..إنها تسمية سياسية، مثل تسمية الوطن العربي جاءت من

---

(1)-نفس المرجع السابق،ص19

العدم، للتعويض عن واقع معدوم، فلا الوطن العربي حقيقة إدارية، ولا الثقافة العربية المعاصرة لها علاقة بجميع العرب إننا نملك التسمية، لكننا لا نملك ما تحته على أرض الواقع "[1] ولا يكتفي النيهوم بوصف الثقافة العربية بأنها تسمية فارغة من المعنى، لأنه لا يوجد ما يقابلها على أرض الواقع العربي، ولأنها لا تخرج عن كونها سلاحا سياسيا في يد القوى الحاكمة تفرضها على المجتمع لتحكم السيطرة عليه-وهي في نفس الوقت- لا تعبر عن الجماعة (الناس) وشرط الثقافة أن تكون معبرة عن آمال الجماهير وآلامهم وطموحاتهم، وإذا خرجت عن التعبير عن إرادتهم أي في حال عدم توفر سيادة الجماهير وحريتها في التعبيرعن رأيها ومصالحها تصبح الثقافة سلاحا رهيبا في يد من يملك المال، والمشكلة في الثقافة العربية " إنها ليست أفكارا (ثقافية) في الكتب، بل قوانين ومحاكم، ومدارس، وأعياد، وأناشيد، وخطب وجرائد وإذاعات، وأموال طائلة تنفق علنا، وكل عام، وإذا خرجت الإدارة من يد الناس، فإن الثقافة أيضا تخرج من يدهم، وتصبح سلاحا رهيبا في خدمة من يدفع الثمن. .."[2]، ما جاء في النص السابق كشف سمات الثقافة العربية من حيث المضمون، والشكل، والأدوات، والهدف، والعنصر الفاعل فيها، لذلك يصف النيهوم مصطلح الثقافة العربية بأنه مفهوم طفولي يعبر عن أزمة عقلية قاسية، ويكشف عن مظاهر هذه الأزمة العقلية من عدة وجوه، والنقطة المركزية التي تلتقي فيها كونها تقوم على الافتراض لا على الواقع الملموس ومن هذه الوجوه الافتراضية :

الافتراض الأول: وفيه يفترض المثقفون الذين يعتقدون بوجود ثقافة عربية واحدة " أننا نملك تراثا عربيا مشتركا، والواقع أننا نملك تراثا عربيا غير مشترك

---

(1)-الصادق النيهوم: صوت الناس، محنة ثقافة مزورة، مكتبة رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1987، ص188.

نفس المرجع السابق،ص189.

(2)- نفس المرجع السابق،ص188

"[1] حيث يضخم بعض المثقفين المشترك من التراث ويهملون غير المشترك، ويغضون الطرف عن كونه يقسمنا إلى طوائف دينية: مسلمين، ومسيحيين ويهود، وكل واحد منها يتفرع إلى طوائف متصارعة.

والافتراض الثاني:وفيه يفترض جل المثقفين العرب " أننا نمتلك تاريخا عربيا مشتركا، والواقع أننا عرب مقسمون بين خمسة تواريخ على الأقل، الأول: تاريخ ديني يبدأ من آدم وحواء، والثاني تاريخ طبيعي، لا يعترف بهذه البداية، والثالث تاريخ سني، يعتبر معاوية خليفة شرعيا، والرابع : تاريخ شيعي، يعتبر معاوية، مجرد رجل، والخامس : تاريخ حديث، يقسمنا حاليا إلى اثنتين وعشرين دولة، كل دولة لها تاريخ منفصل عن الأخرى "[2] يبرز النص السابق الاختلافات العميقة التي لم يسلط عليها الضوء في أغلب الأدبيات الثقافية العربية، وهي تشكل عنصرا أساسيا في بنية الثقافة العربية ويعمل بشكل خفي، ويعتبر إظهارها والاعتراف بها أمرا مهما، لأنه يشكل عامل إثراء للثقافة العربية لا عامل إفقار، حيث يعد أحد الجوانب التي يحولها من قائمة التزوير إلى قائمة التعبير الفعلي عن رؤى وطموحات وممارسات الجماهير العربية بشتى أطيافها.

أما الافتراض الثالث: الذي يؤسس الثقافة العربية المزورة في نظر النيهوم هو" مصطلح يفترض أننا نتكلم لغة واحدة، والواقع أن ما نقوله فعلا يختلف من دولة إلى أخرى، بقدر ما تختلف لغة عن لغة، فالذي يدعو مثلا إلى السلام مع إسرائيل، لا يفهم الذي يدعو إلى مواصلة الحرب ضدها حتى إذا كانا يتكلمان لغة مشتركة "[3] يبين النص السابق اختلاف المضمون أي استخدام المفهوم الواحد بعدة معان ؛ حيث تعطى له حمولات دلالية مختلفة، وأحيانا متناقضة مما يخلق صراعا ثقافيا قائما على جدال عقيم لا يحل إشكالا، لأن القاعدة المشتركة

---

(1)- نفس المرجع السابق،ص188.

(2)- نفس المرجع السابق،ص188.

(3)-نفس المرجع السابق،ص189.

للوصول إلى تفاهم أو حل مفقودة هو الاتفاق على مضامين المفاهيم بين المتحاورين باعتبارها أحد أدوات الحوار الأساسية، وهذا الأمر يعري جانبا مهما من الثقافة العربيةِ ، وهو استيراد بعض المثقفين العرب لكثير من المصطلحات من الفكر الغربي، مفاهيم لا تعبر عن الواقع العربي ومشاكله، تغرس في الثقافة العربية، ويستوردون معها الإشكاليات الثقافية المعبرة عنها، ويفتعل هؤلاء إشكاليات ثقافية لا وجود لها أساسا في الواقع العربي[1].

أما الافتراض الرابع: الذي تقوم عليه الثقافة العربية المزورة في نظر النيهوم فهو " مصطلح يفترض أننا عرب، يجمعنا مصير واحد، وهي فكرة عاطفية. ...قد أثبت ظهور النفط إلى أيِ مدى تستطيع مصائرنا أن تختلف، رغم (مصيرنا) الخرافي المشترك. .. "[2] وإذا كان اكتشاف النفط قد أبرز زيف المصير المشترك بين العرب فإن أحداث العراق وما ترتب عليها من حرب قد حرقت ما تبقى من أوراق العروبة وكل ما هو مشترك بينهم، وكشفت أنهم مشتركون فقط مع سابق إصرار في تزوير مثل هذه الأسماء والمفاهيم التي تزخر بها الثقافة العربية وتبين" أن ثقافتنا العربية المعاصرة، لا تملك الحصان، وليس لديها لغة مشتركة، وليس لديها تاريخ مشترك، ولا تخاطب كل العرب، ولا تستطيع أن تغير واقعهم لأنها ثقافة مترجمة في غياب العرب أنفسهم "[3].

ووصل النيهوم من خلال قراءته لتاريخ الثقافة الإنسانية قبل ظهور الإسلام إلى نتيجة مفادها أنه لما " كانت الثقافة سلاحا مهمته هو تجهيل الناس، وليس تثقيفهم تستخدمه الدولة والكنيسة علنا، في مؤامرة، أدت إلى توطيد فواحش أخلاقية رهيبة في تاريخ الثقافات، منها تزوير الشرائع الإنسانية، التي تكفل بتحويل الثقافة

---

(1)-المستوى الفلسفي يمكن أن نشير إلى الفلسفة الوجودية، والفلسفة الشخصانية، والفلسفة الوضعية المنطقية، و الفلسفة الماركسية .

(2)- نفس المرجع السابق،ص189

(3)- نفس المرجع السابق،ص189

إلى عالم السحرة والمعجزات "[1] بهذه المؤامرة لعبت الدولة والكنيسة في تلك الحقبة من الزمن دورا مهما في تجهيل الناس ونشر ثقافة تأسست على السحر والمعجزات الخارقة التي غيبت الدين عن واقع الناس، وأضاعت معناه وأهدافه، وكانت السبب وراء سكوت تلك الثقافات القديمة عن حقوق الإنسان وقضاياه وبذلك فشلت في تطوير مجتمعاتها وتحريرها من الرق والربا والخنوع والخضوع للأصنام الحية والميتة[2].

وإذا كان النيهوم قد وجد حلا لهذه الأزمة الثقافية في الإسلام وهي " أن شرع الجماعة في الإسلام، هو الذي صحح هذا المسار لأنه حرر المثقف من حاجته إلى لغة السحرة، وحماة الإقطاع، وكفل له حرية الفكر، وجعلها حقا دستوريا من حقوقه، وفي ظل هذا الدستور الجديد، أصبحت الثقافة لأول مرة في تاريخها سلاحا في يد الناس "[3] إن الإسلام الذي وجهه دعوته للناس كافة بجميع أجناسهم وألوانهم، وما حمله من دعوة للمساواة بين الناس الفقير والغني، والرجل والمرأة في الحقوق والواجبات ومن تحرير للإنسان المسلم من الرق والعبودية بكل أشكالها وأقرت أن العبادة لله وحده وكفلت لهم حرية التفكير وحرية التعبير، وبذلك أصبحت الثقافة أداة للتعبير عن مصالح الناس ووسيلة فعالة لتحريرهم من الرق والعبودية والشك والخوف، وعندما غابت (شريعة الجماعة) كما يذهب النيهوم حدث انحراف هائل في المسار، لأنها الضمان الوحيد لحرية التفكير والجدل، وعاد المثقف العربي يقوم بدور المثقف القديم، وتحول إلى خادم للبلاط الملكي وبوق دعاية له لا علاقة له بمشاكل الناس ولا الواقع الذي يعاصره " فالثقافة - من دون حرية الفكر - لا تستطيع أن تكون ثقافة إنسانية حقا،

---

(1)- نفس المرجع السابق،ص189.

(2)- نفس المرجع السابق،ص198.

(3)- نفس المرجع السابق،ص190.

وليس بوسعها أن تلتزم بالدفاع عن عالم الناس "[1] المجتمع الذي يضيق فيه هامش الحرية، يعيش المثقف فيه في خوف ورعب، لأن السلطة لا تجيد الحوار وتبادل الأفكار ويشبه النيهوم دفاع المثقف عن مصالح الناس في هذا المجتمع كمن يدافع بقلم رصاص ضد سلطة تدافع بالرصاص، لأنه يحاول أن يرفع صوته جهارا ويقول ما لا تطيق أن تسمعه السلطة سرا في ظل هذه الظروف لا يمكن أن تولد ثقافة تعالج مشاكل الواقع " ويصبح السحر ثقافة. ... ويولد للناس واقع ثقافي لا علاقة له بواقعهم، وتصبح لغتهم بديلا باطلا، عن الحق نفسه، وهو ما حدث حرفيا في ثقافتنا العربية المعاصرة "[2] التي ولدت ونمت وترعرعت بعيدا عن واقع الناس، لأنها في نظره عبارة عن ثقافة معربة عن الثقافة الأوربية، وأعطت قناعا عربيا يخفي غربتها، مما جعلها عاجزة عن معالجة المشاكل العربية وحلها، وعجزت عن تغيير الواقع العربي.

وكشف النيهوم عن مظاهر الاستيراد في الثقافة العربية مثل مفهوم (الديمقراطية) الذي لم يجد التربة المناسبة التي يولد فيها، فأصبح مفهوما مقطوع الجذور، بذلك لم يعط ثماره في الأرض العربية"[3] كذا أصبحت الديمقراطية عند العرب كالوصفة السحرية لم تتحقق على أرض الواقع، ونجد نفس الوضع يتكرر عندما استورد بعض العرب مفهوم (الاشتراكية)، لأن الاشتراكية لا تتطلب فقط تأميم الملكية الخاص وتحويلها إلى قطاع عام، وهو تفسير خاطئ، ولكن تتطلب حزبا لينينيا منظما قادرا على إدارة المؤسسات المؤممة. أما تأميم وسائل الإنتاج في البلاد العربية فإنه حولها إلى يد إقطاعي كبير " يجلس وحيدا فوق القمة، ويسلم أملاكه لجيش من الموظفين الذين يتولون إدارتها، طبقا لروتين حكومي

(1)- نفس المرجع السابق،ص190.

(2)- نفس المرجع السابق ،ص 190

(3)- إن الديمقراطية تتطلب تعدد الأحزاب ،ونظام تعدد الأحزاب لا يثمر دون رأس المال حتى يستطيع أن يحمي نفسه من العسكر والفقهاء وهذا الشرط لم يتوفر في البلدان العربية .

مفتعل لا تهمه قوانين الإنتاج، بل قوانين الضبط والربط. .. ويحدث ما حدث في الوطن العربي، وتولد اشتراكية بدون حزب عمالي حاكم...وينهار الاقتصاد. ..ويذهب الموظف غير المناسب إلى المكان غير المناسب، وتشيع العمولة، ويعم الفساد. ..وتصدر الصحف يوميا، للإشادة بمنجزات الاشتراكية "[1]

ولا يختلف مصير مفهوم (الليبرالية) في الثقافة العربية عن سابقيه، وإذا كان سبب ولادة هذا المفهوم الثورة على الكنيسة، الذي أدى إلى فصل الدين عن الإدارة، وتحريرها من قبضة الإقطاع فان الثقافة العربية موقفها حرج، فهي لا تستطيع أن تتحدى الإدارة الإقطاعية من جهة ولا المؤسسات الدينية من جهة أخرى، وبذلك يمسك المثقف العربي العصا من المنتصف، فأصبح مقطوع الصلة بالواقع العربي، بل نجد بعضهم " يساند رجال الإقطاع، ويبرر أخطاءهم المميتة، ويشيد بمآ ثرهم في الصحف ويغني لهم، ويرقص لهم. .. ويلعن خصومهم "[2] ولا يكتفي بذلك بل يساند رجال الدين ويشيد بالسنة تارة، وبالشيعة تارة أخرى، ويؤكد النيهوم نفس النتيجة السابقة بقوله " إن تطبيق الشريعة، معناه أولا : تطبيق الإدارة الجماعية وإن الإسلام - من دون هذه الإدارة- قد خسر معركته قبل أن تبدأ"[3]، ونحن نعرف أن الإدارة الجماعية في الإسلام قد تحولت إلى ملكية وراثية على يد معاوية.

إن الديمقراطية تتطلب تعدد الأحزاب، ونظام تعدد الأحزاب لا ينمو دون رأس المال حتى يستطيع أن يحمي نفسه من العسكر والفقهاء وهذا الشرط لم يتوفر في البلدان العربية.

ويكشف النيهوم عن خصائص المثقف العربي المعاصر التي نوجزها في النقاط التالية :-

---

(1)- نفس المرجع السابق،ص192.

(2)- نفس المرجع السابق،ص193.

(3)- نفس المرجع السابق،ص192-200.

- إنه مثقف لا يملك أعداء، لأنه ليس لدية قضية يدافع عنها.
- وهو يمثل ثقافة أوروبية معربة تعبر عن واقع وظروف وتاريخ لم يدخله العرب بعد.
- ومهمة المثقف العربي تجاهل واقعه.
- وهو مثقف مسلم لا يعرف شرع الإسلام الجماعي، مثقف عالمي لا يحترم تراثه.
- وكذلك هو مثقف ثوري تقدمي لكنة لا يعادي الإقطاع [1]" وقد التقت أراء المثقفين العرب المعاصرين على اعتبار الشيوعية (إخطبوطا)، أما الإقطاع الذي يلف أذرعه حول عنق ثقافتنا المعاصرة، فأنه مازال حتى الآن وحشا مميتا من دون اسم "[2]

كما كشف النيهوم الغطاء عن ازدواجية المعاني في الثقافة العربية فمثلا لنظام الشرع الجماعي مصطلحان: أحدهما قديم مأخوذ من التراث وهو (الشورى) والآخر معاصر هو (الديمقراطية) ولكن في الحقيقة لا نملك لهما تطبيقا على أرض الواقع. كما أن مفهوم (المواطن المسلم) في ثقافتا العربية مفهوم مركب من مفهوم (المواطن) ومفهوم (المسلم)، وإن كان كلاهما يدل على الإنسان الحر والمسئول، فالأول، يعني أنه ناخب، والثاني، يعني أنه عبد لله تعالى " لكن المواطن المسلم شخصيا، ليس حرا وليس مسئولا إلا بقدر ما تطول عصاه "[3] لأن المواطن المسلم يعيش في بلدان تضيَق هامش الحرية والتفكير؛ فهو إما خادما للسلطة المسيطرة، أو إنسان محايدا أو مغتربا، أو سلبي لا مبال.

وينتقد النيهوم مفهوما ثالثا وهو مفهوم (العدل) في الثقافة العربية الذي يعني تطبيق الشريعة أولا، ويعني تطبيق القانون ثانيا، ولكن في الحقيقة إن العدل غائبا

---

(1)- نفس المرجع السابق،ص210.

(2)- نفس المرجع السابق،ص211-212.

(3)- نفس المرجع السابق،ص212.

عن واقعنا بحيث لا يحتاج إلى دليل، كما إننا في نظر النيهوم نتملك في الثقافة العربية مصدرين تشريعين لحرية الرأي، أحدهما ديني وهو حق الجهاد باليد وباللسان، والثاني قانوني يضمنه الدستور، في حرية الانتخاب، ولكن في الواقع العربي وعلى مستوى التطبيق، ليس هناك قانون يكفل حرية التعبير[1].

إن الثقافة التي لا تعبر عن واقع الناس ومشاكلهم ولا تملك تغيير واقعهم لا تستحق أن نطلق عليها ثقافة واعية، بل ثقافة مزورة وسحرية، هدفها تجهيل الناس لا تثقيفهم.

الأسباب التي أدت إلى الهيمنة على الثقافة العربية :-

يمكن الكشف عن أسباب الهيمنة على الثقافة العربية بالرجوع إلى الخطط الاستعمارية التعليمية في المستعمرات العربية في القرن التاسع عشر، ونذكر مثال على ذلك ما قام به مستشار التربية في مصر في عهد الحاكم الإنجليزي (كرومر) إذا عمل على الكشف عن خصائص العقلية الشرقية وعمل على تجذيرها في البنية التعليمية " واستند (دانلوب) [2] إلى خاصية معينة من خصائص العقلية الشرقية، ألا وهي تقديسها للمكتوب، للكلمة المكتوبة للنصوص، وراح يقيم تعليماته الدورية إلى المفتشين والنظار على أساس تنمية الذاكرة، والحفظ بالذاكرة، دون كل ما من شأنه أن ينمي ملكة التفكير النقدي والإبداعي الخلاق "[3] وكان الهدف من هذه الخطة وضع استراتيجية للهيمنة الثقافية على مصر، من خلال إنتاج مثقفين بلا ثقافة، لأنهم لا يمتلكون وسائل الثقافة الفعالة وهي الحوار والنقاش والجدل والنقد بل يكتفون بالحفظ والتكرار والاجترار وهذا ما يكشف عنه رأي (دانلوب) في " أن الضمان الوحيد لاستعباد مصر على مر الأجيال لا يكمن في الاحتلال العسكري والاستعمار الاقتصادي بقدر ما يكمن في ضرب الفكر

---

(1)- نفس المرجع السابق ،ص212

(2)-دانلوب هو مستشار التربية في عهد الحاكم العسكري الإنجليزي كر ومر على مصر..

(3)- أنور عبد الملك: دراسات في الثقافة الوطنية،(بيروت ،دار الطليعة،1967)،ص38

المصري في الصميم بحيث يصبح عاجزا عن التطور والإبداع والخلق ويظل معتمدا على غيره ليتحرك، ورأي دانلوب أنه لكي يتحقق هذا الهدف لابد من أن تتجه سياسية التعليم كلها – في مرحلة الابتدائية والثانوية والعالية على السواء – إلى الحفظ دون المناقشة، والترتيل دون النقد، ومحاكاة المراجع والأساتذة دون تشريحها وتكوين رأي مستقل فيها، واحترام الكلمة المكتوبة دون امتحانها والتصارع فكريا معها"[1].

إن ما جاء في هذا النص يترجم حرفيا خطط التعليم ومناهجه في بلداننا العربية في جميع مراحله، حيث يقتصر دور المدرس على تلقين الطلبة دون إعطائهم فرصه للمناقشة وطرح السؤال، الذي يعد من المحرمات عند أغلب الأساتذة. وربما نلتمس العذر لهؤلاء الأساتذة لأنهم أنفسهم لا يمتلكون ملكة الحوار والجدل والمناقشة وطرح السؤال، وبالتالي كيف نطلب منهم القيام بهذه المهام وفاقد الشيء لا يعطيه؟.

وإذا نظرنا إلى وضع الطلبة في أغلب الجامعات العربية فإنه لا يسمح لهم أساتذتهم بتكوين رأي مستقل لأنهم متلقون لا غير في مرحلة الليسانس، وهذا ما نجده في مستوى التعليم العالي حيث يجاري الطالب في مرحلة الدراسات العليا وإعداد رسالة الماجستير أستاذه المشرف في جميع أرائه ولا يجرؤ على مخالفته، وقلة من الأساتذة المشرفين الذين يسمحون لطلبتهم بحرية البحث، وتكوين آراء خاصة، شرط البرهنة عليها بحجج مقنعة وفق الشروط العلمية والأكاديمية، إذ مازال الكثير من أساتذتنا وطلابنا في الجامعات العربية، واقعين تحت سيطرة النصوص خاصة التراثية منها–ونستثني من هؤلاء علي عبد الرازق وطه حسين–

(1)- نفس المرجع السابق،ص219-220

وعدد قليل من المثقفين الذين بدأوا قبل عقدين من الزمن يتعاملون مع النصوص التراثية من منظور نقدي[1].

ولقد أراد (دانلوب) غرس بنية تعليمية وتربوية في مصر تعتمد على أن التلميذ الممتاز هو الذي يتميز بسرعة الحفظ، أما التاريخ فهو لا يخرج عن كونه دراسة لتاريخ الملوك والأسر الحاكمة، وكثير من المعارك والانتصارات والهزائم، دون محاولة إيجاد تفسير علمي لتطور الأحداث وترابطها ودون محاولة الكشف عن الفلسفة التاريخية التي كانت وراء تلك الأحداث ونتاجا لها، عن تجارب معملية، دون أن يقدم للطلبة كيفية تطور هذه التجارب داخل علم ما، وكيف استطاعت نظرية ما بيان خطأ سابقتها، ولا تعطى للطلبة الطريقة الجدلية التي استطاعت به نظرية ما تجاوز النظريات القديمة، أما في ميدان الفلسفة فتدرس للطلبة بصورة مختصرة تعطي نبذة عن أراء الفلاسفة والنظريات الفلسفية، دون البحث عن الأسباب التي دفعتهم إلى إنتاج تلك النظريات والأفكار، وفهمها في إطار عصرها، ومحاولة إخضاعها للنقد وفق مناهج عصرنا الراهن، بل تقتصر استراتيجية تعليمنا في أغلب البلدان العربية على تطبيق خطة (دانلوب) بحذافيرها وهي "الحفظ، والحفظ ولاشئ إلا الحفظ والامتحان يدور كله في إطار هذه المحفوظات، إنه ترتيل وتسميع ولا شئ غير ذلك "[2] إستراتيجية (دانلوب) هذه التي أصبحت تكون البنية العميقة لأسس التعليم في البلدان العربية، وهي كامنة في لا شعور خبراء التعليم عندنا وتعمل بشكل خفي وربما بدون وعي هؤلاء بها، وعليه فنحن في حاجة إلى دراسة علمية موسعة تتناول البنية التعليمية في كل بلد عربي ودراسة أسسه وطرقه ومناهجه وأهدافه ونتائجه، لأن هذه البنية هي التي تكون الكوادر العلمية في جميع المجالات ومنهم شريحة المثقفين، وهذه البنية

---

(1)- نذكر من هؤلاء المفكرين محمد عابد الجابري ،هشام جعيط،وعلي حرب ،ورجاء النقاش،ويمنى العيد، محمد مفتاح.

(2)- نفس المرجع السابق، ص360-361.

العقيمة، هي السائدة في حياتنا الثقافية، والتي كشفت عن عقمها في عدم إيجاد حلول للمشاكل العربية على المستوى الوطني والقومي، ونحن في حاجة إلى خلخلة ثوابتها وأسسها والكشف عن آلياتها ومناهجها وتعرية أسسها وإعادة صياغتها على أسس جديدة، تتخذ من النقد والحوار والتساؤل والسلب مرتكزات أساسية بدل الحفظ، والتذكر.

ويحصر محمد عابد الجابري أسباب الغزو الثقافي للثقافة العربية في أربعة أسباب[1]، يمكن تلخيصها في النقاط التالية :

- واقعنا المتخلف وانتماؤنا إلى قائمة المتخلفين.
- الغزو الإعلامي السمعي والبصري عبر وسائل الأعلام التي تهدد القيم والأخلاق وتغزو العاطفة والخيال.
- قصور العرب في تبني الحداثة، أدى إلى قصور في الفعل والتخطيط على جميع المستويات العلمية والثقافية والاقتصادية والسياسية على المستوى الوطني والقومي العربي، وهذا مؤشر على عدم فهمنا واستيعابنا لأسس الحضارة المعاصرة.
- إسقاط الحاضر على المستقبل وتقديم حلول للحاضر بكل ما يحمله من نقائص وإعادة إنتاج القديم على المستوى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والفكري، أما المستوى الثقافي فهو متروك للسياسة تمارس عليه المراقبة والقمع وتسويد الصوت الواحد، وهو صوت الجهاز الرسمي.

وبناء على ما سبق فإن الهيمنة الثقافية في البلدان العربية لا تقتصر على ما تكرره الأدبيات الثقافية العربية ممثله في الغزو الإعلامي عبر الفضائيات ووسائل الاتصالات المعاصرة (الإنترنيت) ووكالات الأنباء الصهيونية والكتب والمجلات

---

(1)- محمد عابد الجابري،المسألة الثقافية،ص45-46.

وغيرها، والتي لا نغفل دورها فهي تمثل العوامل الخارجية للهيمنة الثقافية وهي تلعب دورا لاشك فيه، ولكن نقطة الضعف المركزية تكمن في البنية التعليمية في بلادنا العربية، لأنها الأساس الذي تتكون وتنمو وتنضج فيه الكوادر العلمية والفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية، فهي البؤرة التي يجب أن تتجه إليها جهودنا من أجل الكشف عنها وإعادة صياغة أهدافنا ووسائلنا التعليمية ومناهجنا في فضاء يتسم بالحرية حرية الرأي والتفكير والجدل والحوار وتعدد الآراء والأفكار، وبذلك نفسح المجال أمام الطاقات الإبداعية في جميع المجالات، لتكسر سياج التسلط الداخلي وأوجه الهيمنة الخارجية بإبداعات في جميع الميادين، تتفاعل مع الثقافات الأخرى وتنهل منها وتنقدها وتمدها بعناصر جديدة. بذلك تتحول علاقة الهيمنة إلى علاقة مثاقفة علاقة أخذ وعطاء " فحيثما توجد ثقافة حية نامية متحركة تتعامل مع مشكلات العصر الكبرى وتحدياته المصيرية بنجاح معقول وتتفاعل مع قضاياها الوطنية والفكرية والعلمية والتقنية والفنية بصورة خلاقة، ينكمش تأثير الغزو الثقافي، ويميل فعله إلى التلاشي "[1]

أهداف الهيمنة الثقافية :

إن أهداف الهيمنة الثقافية ترمي إلى نشر ثقافة الطرف المهيمن، وضرب الثقافات المحلية أو القومية، من أجل سيادة نموذج واحد للتفكير، ونشر قيم إنسانية معينة، هذا هو الهدف الظاهر للهيمنة الثقافية، ولكن الهدف العميق للهيمنة، كما أوضحنا في الصفحات السابقة هو تعطيل العقول في ثقافة معينة عن الإبداع كما رأينا في استراتيجية (دانلوب) فهو لم يعمل على تجذير الثقافة الإنجليزية العلمية التجريبية التي تنتج عقول مبدعة وخلاقة في مصر، ولكن عمل على ترسيخ وتعميق نقطة الضعف المركزية في الثقافة الشرقية هي تركيزه على

---

(1)- صادق جلال العظم:ذهنية التحريم، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي،قبرص، 1997.ص115-116

الحفظ والتذكر، وبالتالي القضاء على الإبداع في جميع مجالاته في مصر خصوصا أن النموذج المصري التعليمي معمم في أغلب البلدان العربية.

كما يكشف محمد عابد الجابري عن هدف آخر للاختراق الثقافة العربية وهو تسطيح الوعي[1]، أي جعله مرتبطا بالسطح ممثلا في الصور والمشاهد الإعلامية التي يغلب عليها طابع الإعلان، الذي يستفز الانفعال ويحرك المشاعر ويحجب العقل، وهذا يؤدي بدوره إلى امتلاك الذوق وقولبة الفكر وتغير أنماط السلوك، ويصبح السلوك استهلاكيا، يؤدي إلى تعطيل التنمية في البلدان النامية ومنها الدول العربية، وبالتالي إلى استهلاك ما تنتجه الشركات الغربية والأمريكية العملاقة في العالم، كما يخلق رأيا سياسيا مبنيا على الدعاية الانتخابية، ويترتب على ذلك تكوين رؤية جديد خاصة في المجتمع المستهلك عن الإنسان والمجتمع والتاريخ والكون ككل[2].

لقد حلل باحث أمريكي مكونات الثقافة الأمريكية المهيمنة على جل الثقافات في العالم، وتوصل إلى أنها تقوم على خمس فرضيات هي :-

الافتراض الأول : وهم الفردية التي ترمي إلى إلغاء الطبقة والأمة كإطار اجتماعي.

الافتراض الثاني : وهم الخيار الشخصي الذي يكرس نوع من السلوك الأناني ويلغي مبدأ التعاون.

---

(1)-أظهرت دراسة إحصائية بعض النسب التي تخص وسائل الاختراق في العالم العربي حيث "تمثل الأفلام الأمريكية نسبة تزيد على 70% من الأفلام المعروضة في الأقطار العربية ،أما برامج التسلية التلفزيونية مما يزيد على 5%/منها أمريكية، وفي العالم أجمع عشر وكالات دولية للدعاية ،وتسع منها أمريكية، وأربع وكالات عالمية للأخبار، اثنتان منها أمريكيتان ...أما البث عبر الأقمار الصناعية، فالسبق والهيمنة للولايات المتحدة الأمريكية"

– محمد عابد الجابري : المسألة الثقافية،ص194

(2)-محمد عابد الجابري:المسألة الثقافية،ص 194 .

الافتراض الثالث : وهو الحياد، بمعنى أن الفرد يعيش محايدا والآخرين المحيطين به كذلك، مما يؤدي إلى انعدام التزامه بأي قضية جماعية وطنية أو قومية أو أخلاقية.

الافتراض الرابع : وهو الاعتقاد بأن الطبيعة البشرية لا تتغير، فيها الغني والفقير والأبيض والأسود والقوي والضعيف، وهي أمور طبيعية كالليل والنهار.

الافتراض الخامس :غياب الصراع الاجتماعي كأداة للتغيير يؤدي إلى الاستسلام للشركات المستغلة، وفئات متسلطة، وغياب التغير المبني على الصراع الاجتماعي[1].

إن الوعي بأهداف الهيمنة الثقافية ومكوناتها وأسسها يعتبر خطوة جادة في فهم معنى الهيمنة، هذا الوعي الذي يفسح المجال لوضع خطط علمية عقلانية متوسطة وطويلة الأمد لمواجهة الهيمنة الثقافية، كما أن الوعي بأهدافها التي ترمي إلى إلغاء الأسرة والمجتمع والطبقة والأمة، من أجل تحويل المجتمعات البشرية إلى مجرد أفراد معزولين محايدين استهلاكيين، سطحيي التفكير يعتمدون على الإدراك المباشر بدل التفكر العقلي، إن هذا الوعي يتطلب منا وقفة تأمل وتفكير وسؤال كيف لهذه الحضارة الأمريكية أن تهيمن على العالم وهي تتميز بهذه الخصائص السلبية؟

أعتقد أن تهويل بعض الأدبيات العربية لمظاهر الهيمنة الأمريكية على الثقافة العربية يتناسى أن لكل حضارة أهدافها وأدواتها وأساليبها، وأن كل حضارة قد شغلت حيزا من المكان والزمان، وأن كل حضارة خاضعة لعوامل التطور والتفكك حسب المنطق الهيجلي، كل قضية تحمل نقيضها، وفي القراءة التفكيكية، كل نص أو نظرية سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية... تحبل بالنقائض والثغرات، التي تعمل على تفككها وتحللها هذا التفكك الذي لا يسير حسب

---

(1)-نفس المرجع السابق،ص194

منطق تاريخ الأدوار لكل بداية نهاية، وإنما تفكيك وتجديد لا ينطلق في الأغلب من بداية مطلقة أي من لا شيء، ولكن صيرورة تستفيد من العناصر الفاعلة، وتستبدل العناصر غير الفعالة والميتة بأخرى أكثر فاعلية عن طريقة استراتيجية مؤسسة على العلم والعقل وعلى الحوار النقدي.

كما أن اعتقادنا في مبدأ السببية- يجعلنا نرفض المطلق على مستوى الأفكار والنظريات- فالصراع الطبقي، أو الصراع الاجتماعي كان أداة فاعلة للتغير منذ ماركس واستمر على امتداد القرن العشرين، ولكن هذا لا ينفي أن تنتج التطورات المعاصرة عناصر أخرى للتغير تتلاءم مع مستجدات العصر الراهن.

وإذا كان الاختراق الثقافي يخترق الرغبة في التبديل ومناشدة التغيير، فستأتي اللحظة التي يتشبع فيها الإنسان من هذا النموذج، ويرغب في التغيير بوسائل ربما تكون غير واضحة الآن، وبما أننا نؤمن بأن لا شيء ثابت على مستوى الأفكار والآراء والنظريات، وأن سنة الكون هي الصيرورة والتطور والتحول والتبدل، كما أن التغير لا يعني النفي المطلق، وإنما اكتشاف النقائض والعوامل غير القابلة للحياة والاستمرار وأن دورها انتهي وتجاوزها التاريخ لتعطي الفرصة لأفكار وأراء ونظريات جديدة تأخذ مجالها، وإذا كانت العولمة أداة الهيمنة الثقافية في عصرنا الراهن تخترق الرغبة في التغيير ربما في الدول الأوروبية المتقدمة فأعتقد إن العرب لن يصلوا إلى هذه الدرجة، لأن لديهم رغبة وإرادة في تغيير واقعهم المتخلف إلى الأفضل.

نقد الأدبيات الثقافية العربية التي تتصدى للهيمنة:-

إذا تفحصنا الأدبيات الثقافية العربية التي تتناول الغزو الثقافي أو الهيمنة الثقافية نجد أكثرها يغلب عليه الطابع الخطابي، الذي يبتعد عن التحليل العميق، الذي يكشف عن عمق إشكالية الهيمنة، أي البحث عن أسبابها ومكوناتها وآلياتها ومناهجها أهدافها القريبة والبعيدة، وإذا ما حاولنا حصر

خصائص الأدبيات الثقافية العربية نجد أنفسنا نشاطر صادق جلال العظيم في بعض الملاحظات التي أوردها في كتابة (ذهنية التحريم) ونضيف إليها ملاحظات نقدية أخرى نوجزها فيما يلي :

- الإطناب في وصف مظاهر الهيمنة الثقافية بشكل خطابي يحرك المشاعر، ويغيب فيها التحليل العلمي العقلاني الواقعي الذي يخاطب العقل.
- تتميز الأدبيات الثقافية العربية بالانتقائية والعشوائية في وصفها للهيمنة الثقافية بأسلوب يغلب عليه طابع الاستبشاع والتعجب والاستفهام، مبرزا مظاهر الهيمنة والنهب والعنصرية الأوروبية ودورها في سلب الإنسان في العالم العربي من ثقافته وتراثه.
- إهمال الكثير من الأدبيات الثقافية البحث عن الأسباب الحقيقية الظاهرة والخفية للهيمنة الثقافية في الطرفين المهيمن والمهيمن عليه، وإظهار الطرف الثاني في صورة المغلوب على أمره، وأنه ضحية مؤامرة غربية استعمارية.
- ميل أغلب الأدبيات الثقافية العربية إلى عدم مناقشة القاعدة المادية للتطور الغربي مثل الجانب الاقتصادي وعلاقته بالتقدم الغربي، وإهمال القاعدة المادية في العالم العربي ودورها في تخلفه الذي جعلها في موقع المنفعل لا الفاعل في ثقافته وفي اقتصاده، وتقدم التطور في أوروبا للقارئ العربي كأنه سر مغلق خطفته أوروبا من العرب في بداية عصورها الحديثة.
- إهمال جل الأدبيات الثقافية العربية تقديم الحلول لكيفية التعامل مع الهيمنة الثقافية الغربية، واقتصارها على عرض مظاهرها وإبراز

مخاطرها، وعدم تناول هذه الأدبيات للأسباب تاريخية والاقتصادية لتقدم الطرف المهيمن، وتخلف الطرف المهيمن عليه أدت إلى خلق وعي زائف يخدم استمرار الهيمنة وزيادة ترسيخها في المجتمعات العربية.

- عدم وضوح أهداف بعض الأدبيات الثقافية العربية وأحيانا جرها إلى التطرف أو التعصب "على الرغم من النوايا الحسنة والمقاصد التقدمية أحيانا، للانزلاق باتجاه المواقف الرجعية اجتماعيا والسلفية ثقافيا، هذا في أحسن الأحوال، أما أسوأها فإنها تطرح نفسها صراحة كدعوات سلفية وارتدادية تدافع عن نكو صيتها بدون تغليف أو مواربة"[1].

ويتجلى ذلك في تمسك أصحاب هذه الأدبيات بمفهوم (الأصالة) الذي يعد مفهوما ميتا فيزيقيا لا ينتمي إلى الزمن وتحدياته، وينفلت من التحولات التاريخية الاجتماعية والفكرية، فبدلا من أن تعطى تلك الأدبيات الثقافية مفهوما مرنا للأصالة يحمل دلالات تترجم المصالح الملحة الراهنة، وقضايا المجتمع الاجتماعية والثقافية والفكرية والعلمية والسياسية من أجل مواجهة الهيمنة، تصر على تبني مفهوم جامد للأصالة ذي خصائص ثابتة غير قابلة للتغيير والتجديد، ويشير (صادق جلال العظم) إلى نقطة تدعو إلى التأمل والتفكير ومراجعة الذات وهي تشجيع بعض مؤسسات الهيمنة الثقافية الغربية بدعوة العرب إلى الرجوع لأصالتهم وتراثهم وروحهم، وهي دعوة لا تختلف عما قام به (دانلوب) في الثقافة المصرية التي تناولناها في الصفحات السابقة

---

(1)-صادق جلال العظم:ذهنية التحريم،ص113.

نفس المرجع السابق،ص133.

" لذلك لا عجب أن رأينا الغزو الثقافي نفسه، بمؤسساته وأجهزته، ومنظريه، يسارع إلى تبني مقولة الأصالة بمعناها الميتافيزيقي، والدعوة لها وتقديم النصح إلى العرب بالرجوع إلى أصالة روحهم العتيقة والارتداد إلى تراثهم التقليدي، والحقيقة الغائبة في ذلك كله هي أن من يريد أن يكون فاعلا ومؤثرا محركا في الزمان الحاضر ومشكلاته وأزماته ومخاطره (بما فيها الغزو الثقافي) يستحيل عليه أن يستمد مقدرته على الفعل والحركة من الماضي مهما كان قديما ومن التراث مهما كان عظيما، ومن الاصالة المتيافيزيقية مهما كانت عريقة لأنه إذا لم يستمدها من الحاضر وشروطه الكبرى فلا شيء غيره سوف يعطيه إياها "[1] وإذا كنا نتفق مع صاحب النص في دور أجهزة الهيمنة الثقافية في ترسيخ الدلالات الجامدة لمفهوم الاصالة لخدمة أغراضها، فإن الارتداد إلى التراث وحده كأصل مرجعي وحيد لن يشارك في تكوين ذوات ثقافية فاعلة في الثقافة العربية، ولكن يمكن تجاوز هذا المأزق بأن نغير منظورنا إلى التراث، بأن نتعامل معه من منظار نقدي ونعطي للأصالة معنى يعبر عن قضايا واقعنا العربي وإشكالياته، ونعتبر كل اختراع وابتكار وإبداع عربي في كل العصور بما فيها الحاضر أصيلا، وبذلك نعطي للأصالة حمولة دلالية تاريخية تدخل في صيرورة التاريخ وفي نفس الوقت تعبرعن همومنا ومشاكلنا، لأن التخلي عن التراث ورفضه ينبت ثقافة بلا جذور ولا هوية، وهي ثقافة محكوم عليها بالموت، فبدل الرفض القاطع للتراث والأصالة فإن التعامل النقدي يمكننا من امتلاكهما وتجاوزهما عندما ندخلهما في أطر الصيرورة التاريخية، وعندما نلغي نظرة التقديس

---

(1)-نفس المرجع السابق،ص133.

محمد عابد الجابري:المسألة الثقافية،ص224.

وأسلوب التفخيم والتعظيم لهما والكشف عن الجوانب التي تجاوزتها تطورات العصر الراهن أي العناصر غير قابلة للحياة، ونشارك في إبداع تراثنا وأصالتنا، بما نقدمه في شتى ميادين المعرفة والاقتصاد والاجتماع والسياسية.

- تنظر بعض الأدبيات الثقافية العربية لمظاهر الحداثة في عصرنا الحديث على أنها تمثل صورة جلية للهيمنة الثقافية على العالم العربي وصورة من صور الغزو الثقافي، فتلجأ إلى إدانتها، دون أن تحدد ماهية هذه الهيمنة وكيفية علاجها.
- كما تنظر إلى المواطن العربي على أنه دائما منفعل لا فاعل، هو دائما متلق لا مرسل، دون أن تبحث عن الأسباب العميقة الكامنة وراء ذلك، الذاتية أو الخارجية، وهي تدعو دائما إلى الحجر عليه بمنع بعض الكتب والمنشورات والفضائيات، وهي بذلك تتعامل معه كالطفل الذي يجب حمايته من الخارج عن طريق منع تلك الوسائل عنه، وهي نظرة تنم عن احتقار، فبدل أن تدعو إلى إعطائه هامشا أكبر للحرية، وتعمل على تحصينه من الداخل أي بنائه نفسيا وأخلاقيا وعلميا، حتى يعرف كيف يتعامل مع المؤثرات الخارجية، ويتحول بذلك من إنسان منفعل متلق، إلى فاعل ومشارك في بناء الحضارة المعاصرة، ونلاحظ جل الأدبيات الثقافية العربية تركز على العوامل الخارجية للهيمنة الثقافية، بينما نجد الكثير من العوامل مستمدة من إرثنا الثقافي على المستوى الفكري والاجتماعي والتربوي والتعليمي، وقد رسختها نظمنا التربوية والتعليمية السائدة، فالعوامل الخارجية والداخلية تتضافر في خدمة الهيمنة الثقافية وغيرها من مظاهر الهيمنة الأخرى في

عالمنا العربي، لأن الهيمنة الثقافية لا يمكن أن تصل إلى أهدافها مع وجود ثقافة حيه فاعلة متحركة مبدعة، تعالج مشاكل المجتمع الواقعية، وتتغير وتتحول وتتطور مع تطور المجتمع وتستفيد من التطورات العالمية على جميع المستويات.

- أما المرجعية التي تعتمد عليها الأدبيات الثقافية العربية، فهي المرجعية التراثية، والمرجعية الأوروبية، الأولى تضخم وتفخم التراث العربي، وتمجده، وتنادي بهوية جامدة مأخوذة من التراث، أما الثانية ذات الأصول الثقافية الأوروبية الصرفة، فهي ترفض التراث العربي، وهي تتبنى التمسك بخصائص الهوية الأوروبية التي استطاعت أن تتطور فشيدت الحضارة المعاصرة، أما الأدبيات الثقافية المنفتحة على المرجعيين السابقين، فهي تتعامل من منظور نقدي مع المرجعيتين عن طريق بث الحياة فيما هو قابل للحياة والتطور من عناصر التراث العربي وإدخاله إلى حيز الممارسة وبالتالي تجاوزه، وعدم الانبهار بكل ما جاء من أوروبا وإخضاعه للفحص والنقد من أجل بناء هوية ثقافية عربية تواكب العصر وتطوراته.
- وأما مناهج الأدبيات الثقافية العربية للوصول إلى أهدافها، فهي تختلف، فذات المرجعية التراثية تستخدم عادة أساليب تراثية خطابية تعتمد على تحريك العواطف ودغدغة المشاعر الدينية وعلى التاريخ، والقياس والمقارنة منهجا. أما ذات المرجعية الأوروبية، والمنفتحة على المرجعيين التراثية والأوروبية فهي تستخدم أساليب الجدل والمنطق، والمناهج التاريخية الجدلية

الهيجلية والمادية التاريخية، والمنجزات العلمية المنهجية المعاصرة، مثل البنيوية وتحليل الخطاب وتحليل المضمون والسيميولوجية والتفكيكية وغيرها من القراءات المعاصرة.

إذن ما الحل؟ أو كيف نتعامل مع الهيمنة الثقافية؟

لقد صنفنا التيارات الثقافية في الفكر العربي المعاصر إلى ثلاثة تيارات: تيار تقليدي، وتيار عصري، وتيار نقدي، معيارنا في ذلك هو موقفها من العولمة وهي الصورة الأحدث للهيمنة الثقافية، ولو رصدنا مواقف هذه التيارات من العولمة، نجد أن التيار الأول يرفضها ويرفض كل ما هو آت من الأخر على المستوى الفكري، ولا يقبل إلا الجانب التقني، أما التيار الثاني، فهو ينفتح على الأخر ويدعو إلى قبول العولمة بكل صورها، لأنها تمثل تيارا جارفا لا يمكن مواجهته، ونحن نتفق مع رأي التيار النقدي العربي المعاصر، في أن كلا الموقفين السابقين يتعاملان مع إشكالية العولمة بصورها المختلفة بصورة سلبية، لأن كلا الموقفين هرب من مواجهتها[1]، فالتيار الأول هرب من مواجهته الهيمنة بالاحتماء بالماضي وبالعودة إلى الوراء، وهذا الموقف لا يؤثر تأثير فاعلا في الهيمنة الثقافية، والموقف الثاني يهرب إلى الأمام دون أن يواجه الواقع بانفتاحه اللامحدود على ثقافة الآخر في غياب النظرة النقدية، مما يجعله يفقد هويته الثقافية، ولا يستطيع بناء هوية أخرى، وهذا التيار المغترب على مر العقود الماضية لم يقدم حلا، فبدلا من أن تسود المجتمع العربي أسس الحداثة من علمية وعقلانية، نجد نكوصا نحو صحوة إسلامية متزمتة في أغلب الأحيان.

---

(1)-محمد عابد الجابري:المسألة الثقافية،ص224.

ونلاحظ كذلك أن العلاقة بين التيارين الثقافيين التقليدي والعصري المغترب هي علاقة تنافر، ورفض كل منها للآخر، وبذلك خلت الساحة الثقافية العربية من لغة الحوار الجاد والتفاعل الدائم، والصراع الفكري الهادف، مما جعل ثقافتنا لا تنتج جديدا، وإنما جديدها يأتي من الخارج وهذا الضعف ناتج عن خلل في بنيتنا التربوية والتعليمية التي تنتج المثقفين، وإذا كان التجديد الحقيقي لأي ثقافة لا بد أن يتم من داخلها، وذلك بخلخلة ثوابتها والكشف عن ثغراتها وأساليبها وآلياتها وأهدافها، وتغييرها من خلال ممارسة الحداثة العلمية والعقلانية النقدية والواقعية، والتاريخية والنسبية في تحديث معطياتها، وإعادة قراءة تاريخ الثقافة العربية بطريقة نقدية، وترتيبه بطريقة منطقية، واستخدام أساليب الفهم والتأويل في الكشف عن العلاقات التي تربط ماضيها بحاضرها ومستقبلها، على أن تكون عملية تجديد الثقافة عملية مستمرة ومسترسلة، لا تتوقف لأن التوقف يعني جمودها وتحجرها وبالتالي موتها، هذا بالإضافة إلى أن الثقافة أصبحت شرطا ضروريا من شروط الانتماء إلى الحضارة المعاصرة وإحدى مقوماتها الأساسية[1]

كما أن حل معضلة الثقافة في البلدان العربية، تفرض تحرير الثقافة من السياسة، فالثقافة العربية كانت ومازالت ضحية السياسة، فبعض الحكومات العربية أهملتها خوفا منها، فمارست عليها رقابة شديدة، وبعضها الآخر وظفها توظيفا أيديولوجيا خدمة لمصالحه وأيديولوجيته المهيمنة، وفي نفس الوقت تغيب النقد وتضيق عليه، لأن السياسة تتبرم من أي نقد، وبذلك تخنقه في سبيل سيادة قوالب أيديولوجية جاهزة جامدة " لقد سادت السياسة على الثقافة فقتلتها، وهذا ما يحصل دائما في كل زمان ومكان، فالسياسة سلطة

---

(1)- نفس المرجع السابق ،ص226-230.

والثقافة حرية، والسلطة تقتل الحرية وتكبلها وتغلبها "[1] أن التناقض بين السلطة السياسية والثقافة في كون الأولى تتبنى في أغلب الأحيان أيديولوجية مغلقة شمولية، لا تسمح بأي عنصر آخر بالدخول في منظومتها أو يخترقها، وبذلك يمارس متبني هذه الأيديولوجية الحماية لها من الخارج عن طريق نفوذهم السياسي مستعملين أدوات الرفض والمنع والقمع، متناسين أن هذه الأساليب توفر حماية داخلية مؤقتة، وأن الأيديولوجية التي يكتب لها البقاء هي تلك التي تفتح حوار مع الأيديولوجيات الأخرى، وتكشف عن عناصر النقص فيها، لتعيد صياغتها من جديد، وبذلك تدخل التاريخ وتستفيد من التطورات التاريخية ومن المنجزات العلمية والفكرية العالمية.

يقترح بعض المفكرين العرب بعض الخطط لمواجهة الهيمنة الثقافية على الثقافة العربية وسنقف عند خطتين أحداهما لصادق جلال العظم والأخرى لمحمد عابد الجابري.

تتكون خطة صادق جلال العظم من عنصرين:

العنصر الأول يلفت نظرنا إلى أهمية العنصر المادي في مواجهة الهيمنة، حيث يدعو إلى تخصيص جزء من الجهود المخصصة لفضح الهيمنة الثقافية ولإنتاج مشروع ثقافي، يشغل حيزا من الخواء الثقافي الذي تعاني منه الحياة العلمية والثقافية والفكرية في العالم العربي، ويعد لبنة، وكفعل إيجابي في مواجهة الهيمنة الثقافية.

أما العنصر الثاني، في الخطة فهو معنوي يلامس البنية التربوية والتعليمية والمنهجية وعلاقتها بالسياسة فيقترح صادق جلال العظم، تكوين مدرسة للتاريخ تتجاوز العقل النقلي الغيبي والعقل الدعائي اللاموضوعي والعقل

---

(1)-نفس المرجع السابق ،ص231.

التسويغي، الذي يفصل الحقيقة حسب الحالة السياسية وتكوين مدرسة " تحترم الوقائع ومناهج البحث الجادة، وتقيم أعظم الوزن للجرأة والعمق النقدي في كل عمل علمي في ميدان التاريخ "[1] صاحب النص السابق يدعو إلى ثورة منهجية على مستوى السلوك العادي اليومي لتحرير العقل العربي من الأفكار والآراء المسبقة، والتحرر من كثير من الأوهام العقلية التي كشف عنها فرنسيس بيكون وهي أوهام القبيلة وأوهام الكهف وأوهام السوق وأوهام المسرح، التي مازالت تفعل فعلها في الثقافة العربية، التي لم يستطع جل المفكرين العرب التحرر منها، بالإضافة إلى تبني قاعدة الوضوح والتحليل والتركيب الديكارتية، والقضية ونقيضها والجمع بين النقيضين (المنهج الجدلي) عند هيجل، والبحث عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية الكامنة وراء كثير من الظواهر والإشكاليات العربية (أي المنهج المادي التاريخي) عند ماركس، هذه المناهج بالإضافة إلى المناهج المعاصرة المنهج البنيوي، وما بعد البنيوية ممثلة في القراءات المتعددة في عصرنا الحالي، كلها أدوات لتحرير العقل العربي؛ حيث تزوده بوسائل فعالة تساعده على الكشف عن مواطن الغموض واللبس في تراثنا، وفكرنا، وواقعنا الحاضرين. هذه الأسلحة التي تساعد الباحثين على تجاوز مرحلة التغني بالأمجاد وتضخيم الماضي وتفخيم التراث العربي إلى إبداع أدوات ووسائل وآليات وأفكار في هامش كبير من الحرية، يؤدي إلى مواجهة الهيمنة الثقافية بطرق فعالة.

أما الخطة التي يقترحها محمد عابد الجابري لمواجهة الهيمنة الثقافية في العالم العربي فهي ترتكز على ثلاثة أبعاد نوجزها في النقاط التالية[2]:

---

(1)-صادق جلال العظم:ذهنية التحريم،ص115-116.

(2)- محمد عابد الجابري:المسألة الثقافية،234-237.

1. البعد السياسي يهدف إلى تكوين ديمقراطيات حقيقية في العالم العربي تسمح بحرية الرأي والتعبير، لأن لا إبداع بدونها، وهي التي تسمح بمراقبة السلطة وبلورة مشاريع للمستقبل، كما أن الاستقلال الفكري هو الأساس في تحرير الثقافة، فلا بديل عن الحوار كوسيلة للاتصال والانفتاح على الثقافات الأخرى وبالتالي العمل على تبيئة الحداثة، فيصبح التواصل وسيلة إغناء وإخصاب بدل أن يكون أداة سلب واستسلام وهيمنة، وبذلك نخلق فضاء المثاقفة، وحوار الحضارات وإفساح المجال للعقل ليمارس النقد، والاستفادة من الإمكانيات العربية حيث إن الميزة التي تتصف بها الثقافة العربية هي قدرتها على الانفتاح على الثقافات الأخرى واستيعابه، وهضمها مع المحافظة على خصوصيتها، كما حدث في حركة الترجمة أيام الدولة العباسية، ويبقى الدور على المثقفين وقوة إرادتهم للتغير وبث الحياة، وتنشيط وتغذية الثقافة العربية بينابيع مختلفة، تبيئة الآتي للوصول إلى مرحلة الابتكار والإبداع، من أجل الحفاظ على استقلالهم ومواقعهم، التي تقع خارج السلطة المستبدة ليقوموا بدورهم التنويري التوعوي.
2. البعد الاقتصادي يعمل على غرس تنمية اقتصادية وطنية تلبي حاجة الجماهير الضرورية، ويساوقها تجديد على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي، ينبثق من الداخل بحيث يبعث الحياة في المجتمع، وهذا يتطلب الانفتاح على مكتسبات الحضارة المعاصرة العلمية والإنسانية، وهي خطوة لا مناص

منها، على أن تبني هذه التنمية على أساس توازن المصالح لا الاستسلام للتبعية في جميع مظاهرها.

3. البعد الثقافي، ويرمي إلى تشييد ثقافة عربية، تكون العلاقة بين أطرافها مبنية على الحوار والتواصل والجدل والحوار بين الماضي والحاضر وبين الآنا والآخر، وتستوعب الثقافة المحلية وثقافة الأقليات الأثنية، وهذا العمل يستدعي إعادة النظر في إستراتيجية التعليم في البلدان العربية وبنيته وأهدافه ووسائله، التي تفرض ضرورة إبعاد الأيديولوجية عن عالم المعرفة، وإشاعة الروح النقدية التي تتحايل وتضيق بها الأيديولوجية. كما يدعو الجابري إلى ضرورة تقرير الوحدة الثقافية بين أقطار العالم العربي، التي تعمل على إعداد خطط إعلامية ذات أبعاد تنويرية علمية عقلانية نقدية واقعية، تشمل جميع وسائل الأعلام السمعية والبصرية وبرامج التثقيف والتسلية والترفيه، والتبادل الثقافي بتبني أهداف مشتركة للبحث العلمي، وتبادل الأساتذة والطلاب الجامعيين، وهذه الخطة يصعب تطبيقها على المستوى القطري في العالم العربي، فهي تتطلب قيام تكتل تاريخي لا يرتبط بالأيديولوجية، وإنما ينطلق من حاجات المجتمع التي يفرضها الانتماء إلى العصر، وهذا التكتل التاريخي لا يدعو التيارات المختلفة للتخلي عن أيديولوجيتها وإنما يطلب منها تأجيلها، لأن الواقع يتطلب أن يخرج البديل من جوف الأمة ككل ولا تنفرد به فئة معينة، وعلى الكتلة التاريخية أن تبلور أيديولوجيتها، حتى تحصل على إجماع ثقافي يخدم المصالح الوطنية التي يلتزم بها

الجميع، وهذه الكتلة التاريخية عندما تنجز مهمتها تفتح المجال أمام كتل تاريخية أخرى صاعدة وبذلك تتخلى كل كتلة عن شرنقتها لتتواصل وترتبط بالمجتمع ارتباطا حيا فاعلا وتساهم في حركة المجتمع المستمرة.

إن الاحتفاظ بهوية ثقافة عربية في العالم العربي مرتبط بمقدار التحديث، وتبنى أسس الحداثة في تكوينها بحيث تكون مرنة ومنفتحة مع الاحتفاظ بخصوصيتها والدفاع عنها، لأن القانون الذي يحكم العالم اليوم هو قانون المنافسة عن طريق تقوية الآنا، والتعامل مع الآخر بأساليب عصرية علمية عقلانية واقعية، عن طريق تقوية المؤسسات الاقتصادية، وتحديث المعاهد العلمية والثقافية بحيث نستطيع الدخول مع الأخر في حلبة المشاركة ثم المنافسة. هذه هي الوسيلة المجدية، لا العنف الكلامي والانغلاق على الذات ومحاولة إلغاء الآخر الحاضر في شتى مناحي حياتنا رغما عنا، هذا بالإضافة إلى غرس الروح النقدية، والجرأة العلمية بين طلابنا، التي تجعلهم يتخلون عن الآراء المسبقة، والأحكام المبنية على الحماس والعاطفة، ونظرة التقديس للتراث العربي، والخوف من السلطة في الحاضر، بذلك نواجه أوهامنا الفكرية وعظمتنا الإنسانية غير الواقعية، ونؤمن بالنسبية في قيمنا وأحكامنا، ونعيد مراجعة أسس ثقافتنا التعليمية والتربوية المبنية على نظرة التسليم وتصحيح أدواتها ومناهجها المعتمدة على التلقي، والحفظ والتذكر التي رسخها (دانلوب)، وجذرها خبراء التعليم والتربية في بلادنا العربية، وما لم نع أبعاد هذه البنية التعليمية التي تنتج مثقفين عملهم المفضل التكرار والاجترار، ما لم نخلخل ثوابت هذه البنية وأهدافها الكامنة التي تناقض أهداف التعليم والتربية والثقافة الظاهرة، وذلك باستنبات آليات ترسخ روح

التفكير والنقد والصراع الفكري بالحوار والجدل، ويصبح العقل أداة فاعلة منتجة للأفكار وناقدة لها على أسس منهجية علمية واقعية، بذلك يتكون فضاء ثقافي يحترم الرأي الآخر، ويخلق صراعا فكريا يؤدي إلى الإبداع والابتكار في شتى المجالات، في ساحة تتمتع بهامش كبير من حرية التعبير والاستقلال السياسي، الذي يعد شرطا ضروريا للإبداع والابتكار، فلا إبداع مع التسلط والعنف ومصادرة الآراء والقولبة داخل قوالب محددة تضعها السلطة السياسية.

وخلاصة القول إن الحرية السياسية والفكرية وبناء قاعدة اقتصادية، وغرس روح النقد والحوار، والجدل واحترام الرأي المخالف، والتوجة لدراسة الطبيعة، والاستفادة من إمكانيات العصر الراهن العلمية والمنهجية وتبيئتها في العالم العربي، والانفتاح على الآخر والدخول في حوار مع الحضارات الأخرى، ومراجعة التراث العربي الإسلامي بمنهجية نقدية، ونقد ثقافة الآخر جميع هذه العناصر ضرورية لبناء ثقافة عصرية وتكوين هوية ثقافة عربية قوية، تمتلك القدرة والآليات لمواجهة الهيمنة الثقافية، والانخراط في الحضارة المعاصرة وإثرائها وتصحيح بعض عناصرها بما يناسب خصوصيتنا العربية، وبذلك يتم إنتاج موضوع من أجل الذات العربية، وهو مشروع ثقافي يحافظ على الهوية الثقافية العربية التي تتميز بالمرونة وتكون قابلة للتطور ومواكبة مستجدات العصر دون أن تفقد ثوابتها، التي يحتاج بعضها إلى إعادة صياغة وتنشيط وفهم عن طريق التفسير والتأويل بما يلائم منجزات العصر في مجال العلوم التجريبية والإنسانية ويبث الحياة فيها.

كيف نكون ثقافة جديدة؟

لتكوين الثقافة في أي مجتمع لا بد أن تنطلق من معالجة مشاكل المجتمع، ولا بد أن يشعر كل فرد فيه بأنها تخدم مصلحته " لا بد أن يشعر الفرد في المجتمع بأنه جزء من جهاز الهيمنة"[1] فعندما يشعر الفرد أنه يمثل لبنة مهمة وعضو في المشروع السياسي والاقتصادي والاجتماعي داخل مجتمعه يصبح إنسانا فعال، لأن هدفه هو خدمة المواطن وتحقيق سعادته، وبذلك ينخرط كل فرد في المجتمع محاولا تغيير الواقع، وقد يكون مرتبطا في المرحلة الأولى بخطاب تقليدي ورثه دون نقد هذا الوضع يخلق نوعا من القلق والصراع على المستوى الشخصي يعاني منه الفرد، ولا يخرج منه إلا بالانخراط الفعلي في صراع الهيمنات السياسية في مجتمعه "إن وعي الإنسان بأنه عنصر من قوة معينة محددة (أي الوعي السياسي) يشكل المرحلة الأولى من أجل الوصول إلى الوعي بالذات التدريجي حيث تتحد في النهاية والممارسة"[2] وعن طريق وعي الفرد بذاته، وأهداف مجتمعه، وممارسة نقد الذات والآخر، تتوحد الإرادات داخل المجتمع من أجل إيجاد رؤية مشتركة للعالم والإنسان، الذي يؤدي إلى ولادة ثقافة واحدة في مرحلة من مراحل نمو المجتمع حيث يتجذر الأساس الفكري، ويؤكد غرامشي على العلاقة المتينة بين التربية والهيمنة " فكل علاقة هيمنة هي علاقة تربية بالضرورة "[3] وتأخذ تلك العلاقة في أحد مراحل نمو المجتمع صورة معكوسة، حيث يتحول التلميذ إلى أستاذ عن طريق النقد، ويجب أن تسود هذه العلاقة

---

(1)-أمينة راشد:غرا مشي من الهيمنة إلى الهيمنة الأخرى،غرا مشي وقضايا المجتمع،ندوة القاهرة(القاهرة،مؤسسة عيبا ل للطباعة والنشر،1991)ص198-199.

(2)- نفس المرجع السابق،ص200.

(3)- فيصل دراج :الثقافة الشعبية في سياسة غر امشي، قضايا المجتمع المدني،ندوة القاهرة،مرجع سابق،ص207.

الجديدة بين جميع فئات المجتمع بين الحاكم والمحكومين، بين مختلف فئات المجتمع، وينتج عن ذلك بروز فئات جديدة تشكل هيمنة جديدة في فكرها وأخلاقها، ومن صراع هذه الفئات تتشكل (الكتلة التاريخية) التي يعرفها غرامشي بـ " تكوين البنية الفوقية (كتلة تاريخية) أي أن المجتمع المركب المتناقض المتنافر للبني الفوقية هذا انعكاس لمجموع العلاقات الاجتماعية "[1] ويلعب المثقف دور فعال في الصراع الثقافي الفكري وذلك بالكشف عن الثغرات في أفكار وأيديولوجيات الفئات أو الطبقات الأخرى في المجتمع، التي تتناقض مع الواقع، لأن تغيير موقع الهيمنة يفرض على المثقف معرفة أزمات الهيمنة في الواقع المتصارع، التي تنتج في أوساط الطبقة السائدة، أو في أوساط المعارضة، كما تحصل خلال الحروب، وفي حالة انتقال الجماهير الواسعة من السلبية السياسية إلى الفاعلية والتفاعل، وعادة ما تؤدى هذه الأزمات إلى نقد الثقافة المسيطرة والثقافة الجماهيرية، وطرح مبادرات جديدة بشروط جديدة تتطلب التجريب والفعل الحر الطليق بإمكانيات وفعاليات جديدة، تعمل على خلخلة وهدم الثقافة المسيطرة، وإعادة بناء ثقافة جديدة تختلف عن سابقاتها شكلا ومضمونا " فالدعوة إلى ثقافة جديدة هي الدعوة إلى ممارسات ومبادرات تخلق إنسان جديدا، فالبدء هو الإنسان لا الثقافة من حيث هي قراءة وكتابة "[2] والثقافة الجديدة عند غرامشي لا تعني فقط ابتكار لاسابق له من قبل أفراد معينين، وإنما تشمل نشر حقائق سابقة ولكن بشكل نقدي، ومحاولة نشرها على المستوى الاجتماعي، أي تصبح جزءا من وعي أفراد المجتمع لكي تصبح أساسا فعالا

---

(1)- نفس المرجع السابق،ص206.

(2)- نفس المرجع السابق،ص216-217.

لتفعيله، وعنصر تنسيق بينها، وربما تشكل نظاما فكريا وأخلاقيا متماسكا موحدا يوجه أفراد المجتمع نحو التفكير في واقعهم المتحرك المتغير وبذلك يشارك الإنتاج الثقافي في خلق نموذج سياسي، يعيد صياغة العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع " دور الثقافة إذا تحقيق الهيمنة أي المساهمة في فعل سياسي يعيد صياغة الثقافة في إعادة صياغة العلاقة الاجتماعية كلها"[1] لأن الثقافة لا تعد دائما مرآة تعكس صورة الشعب، بقدر ما تعبر عن ميزان القوى السياسية والصراع الدائر في محاولة مستمرة للهيمنة، وبناء على ذلك فأن أي محاولة للتغيير تتطلب تغيير العلاقات الاجتماعية " أن العلاقات الاجتماعية الأساسية تتبدل بالضرورة حتى داخل الإطار السياسي الواحد، وتبرز في قوى جديدة فعلية، تنمو وتؤثر بشكل غير مباشر، عن طريق الضغط البطيء والمستمر دون تراجع، على القوى الرسمية التي تقوم بتعديلها، دون إدراك منها بذلك" يكاد يتفق جل الفلاسفة على أن التغيير داخل المجتمع لا بد أن يتم بطريقة هادئة بطيئة هدفهم تنويري بالدرجة الأولى يرمون من ورائه إلى إحداث تغيير داخلي أي نوعية أفراد المجتمع وإقناعهم" إن الله لا يغيرما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"[2] هذه الآية القرآنية نرى أنها تتطابق مع قاعدة فكرية راسخة لدى أغلب الفلاسفة، وتلتقي مع إحدى الثوابت في تفكيرهم، وهي رفضهم العنف بكل أشكاله المادي والمعنوي، لأنهم يطمحون إلى تغيير لا يفرض قسرا على المجتمع وإنما ينبع من قناعاتهم وحاجاتهم المادية والمعنوية.

(1)- جوزيبي فاكا،تحليل الهيمنة:غرامشي وقضايا المجتمع المدني، ندوة القاهرة،مرجع سابق،ص116.
(2)- سورة الرعد، آية رقم 11.

وإذا كانت القرون الحديثة بنت النهضة الحضارية المعاصرة على قوتين أساسيتين: هما إرادة المعرفة وإرادة السيطرة، لأن الرغبة والتعمق في المعرفة يعد عاملا مهما في إحداث التغيير على جميع المستويات، ومحاولة السيطرة على فضاءات متعددة[1] وإذا كانت الحداثة في نظرة (هنري لو فيفر) لا تواصل مسيرتها بدون أزمات، لأن الأزمات عنصر مؤسس للحداثة، ومولد خصب للبحث والتجديد على جميع المستويات - باستثناء العالم العربي - وإذا كانت الحداثة، تعني التجاوز الدائم والمستمر للأفكار والنظريات العلمية والفكرية وتجديد مستمر لمنهاج البحث العلمي والفكري، فإن دخولنا لعصر الحداثة ومواجهة الهيمنة الثقافية تفرض علينا تبني قيم الحداثة، وأسسها وآلياتها عن طريق اختيار أهدافنا التي تحافظ على خصوصيتنا وهويتنا الثقافية، وإعداد أجيال عربية تتميز بالجرأة والقدرة على الحوار والنقد والإبداع الفكري والاكتشاف العلمي وتكوينها تكوينا علميا عقلانيا واقعيا يؤمن بنسبية الأفكار والنظريات وتاريخيتها.

---

(1)- نورا لدين افاية:الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابر ماس،(الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 1991)،ص108.

الفصـــل الثالث

كيف تعامل المثقفون العرب الأفارقة مع العولمة الثقافية؟

كيف تعامل المثقفون العرب الأفارقة مع العولمة الثقافية؟

يعد مشروع العولمة الموضوع الرئيسي الذي شغل الاقتصاديين والسياسيين والمفكرين في جميع أنحاء العالم منذ العقد الأخير في القرن العشرين، وهو مازال يحتل مكان الصدارة حتى وقتنا الراهن، ولقد اهتم به المفكرون والاقتصاديون والسياسيون العرب، وعقدوا العديد من الندوات والمؤتمرات لمناقشة مشروع العولمة في أبعاده الاقتصادية والسياسية والثقافية، وهذا الاهتمام يدل على معايشتهم لما يطرح في عصرهم، وهو عمل إيجابي، وسنركز في هذا الفصل على الجوانب الثقافية، أي الهوية الثقافية العربية الأفريقية وعلاقتها بالعولمة، وكيف تلقى المثقفين العرب العولمة الثقافية؟ وكيف كانت ردود أفعالهم؟ وهل اختلفت رؤاهم لها وما طرق تعاملهم معها؟ وهل اكتفت استجابتهم بردود الفعل السلبية أم طرح بعضهم استراتيجيات وأسس لكيفية قراءة العولمة وسبل الاستفادة منها وطرق الانخراط أو المشاركة فيها؟ هذه جملة من التساؤلات التي سأحاول رصد رؤى وآراء بعض المثقفين العرب الأفارقة حولها مع ملاحظة صعوبة رصد جميع آرائهم مما جعلنا نركز على آراء وأفكار البارزين منهم.

وقبل الدخول في صلب الموضوع نود في البداية تحديد بعض المفاهيم، مثل مفهوم العولمة الثقافية، ومفهوم الهوية الثقافية، لأنهما يعدان من المفاهيم المركزية التي يتأسس عليهما مناقشتنا للموضوع.

نشير إلى مفهوم العولمة بالمعنى العام ف ((...هي ظاهرة كونية وصيرورة تاريخية تحت عناوين بارزة مثل الإنتاج الإلكتروني والتبادل

الرقمي، الاقتصاد الناعم والعمل المعرفي، والمجتمع الإعلامي والمجال التلفزيوني، والفضاء السبراني، والواقع الافتراضي))[1] وهذه المصطلحات تعبر عن ظواهر واقعية وافتراضية تصور التغير الذي يشهده العالم من حيث إدارة الواقع وفي علاقات الإنسان بالأشياء، وتعتمد هذه العولمة على تبادل الرسائل والإشارات على نحو يلغي الفواصل بين المجال الوطني والعالمي، وهي ليست مجرد نموذج يجري تعميمه، بل أيضا رسائل يجري تبادلها، هي زحزحة للمركز وتغيير دائم له وهذه التغيرات باتت معضلة وموضع إشكال، بسبب الانتشار الواسع الذي تحققه العولمة في مقابل (الهويات الثقافية) التي باتت محشورة في زوايا ضيقة لدى أغلب الدول منها العالم العربي، لأن العولمة أصبحت تسيطر على الرأي العام وتشارك في تشكيله؛ فهي تمس القيم ونظم الحياة وتطال الخيارات والمشاريع والمهام، أي كل ما يتعلق بوعي الإنسان ونمط تفكير وقواعد التصرف وأسلوب الحياة.

أما العولمة الثقافية فيمكن صياغة تعريف لها انطلاقاً من أهدافها؛ فهي تشكل ((اتجاهاً يهدف لصياغة ثقافة كونية عالمية لها قيمها ومعاييرها، الغرض منها ضبط سلوك الدول والشعوب، وفي مرحلة متقدمة تحقيق التجانس بين المجتمعات والثقافات والذي يتحقق من خلال الاتصال الفضائي والإنترنت والانتقال المكثف للسلع والأفراد، مما يؤدي إلى تذويب الاختلافات بين الثقافات، وبالتالي دفع العالم نحو التوحد Uniformity في السمات والثقافة))[2].كما يمكن رصد تعريف آخر للعولمة ينطلق من تأثيرها

---

(1)- علي حرب :الاحكام الاصولية والشعائر التقدمية مصائر المشروع الثقافي العربي:المركز الثقافي العربي، بيروت ص75.

(2)- نفس المرجع السابق،ص45

على الثقافات التي تمثل الهويات الثقافية لبعض المجتمعات، ((فالعولمة تطال الثقافة بالذات، بما هي منظومة من الرموز والقيم يخلع بواسطتها الإنسان معنى على وجوده وتجاربه ومساعيه، فالثقافات بما هي مرجعيات للدلالة وأنماط للوجود والحياة، خاصة بكل أمة أو دولة أو مجتمع، تجد نفسها الآن عارية أمام تدفق الصور والرسائل والعلامات التي تجوب الكرة على مدار الساعة... بما تبثه من الأفلام الرياضية وبرامج الخلاعة التي (تثير إشكالا على الصعيد الخلقي). وبالإجمالي فإن وسائل الإعلام تصنع الآن مخيال الإنسان، فالمرء الذي تحول إلى مستهلك ثم إلى مشاهد، يعمر مخيلته نجوم الشاشة ولاعبوا الكرة وعارضات الأزياء ومصممو الحواسيب))[1]

لقد استطاعت العولمة الثقافية أن تبسط نفوذها وتحقق انتشارها الواسع بسبب اعتمادها على ((اقتصاد ثقافي)) يتجلى في احتكارها الإنتاج الثقافي والفني خصوصاً مجال الإنتاج السينمائي والموسيقى، بالإضافة إلى احتكارها سوق الإشهار والإعلانات التي تتحكم في التسويق العالمي للثقافة، وهذا سهل عليها الدخول لكل بيت بواسطة الفضائيات والإنترنت، إلى جانب اهتمامها بتصدير الثقافة الأمريكية ذات المضامين الشعبية والتي تعكس المستوى المتدني من الثقافة الأمريكية، لأن الثقافة العالمية عملية غير مربحة، لأن جمهورها نخبوي، وبذلك أصبح النموذج الأمريكي يتحكم في أذواق ورغبات الملايين من البشر ويشارك في تكوين اتجاهاتهم الفنية وقيمهم الثقافية وأنماط الاستهلاك على الصعيد العالمي، بذلك زاد شعور

---

(1)- علي حرب :حديث النهايات وفتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي،الطبعة الأولى،2000 ،ص105.

المثقفين العرب باهتزاز ما استقر عليه وعيهم من ثوابت وأصول، وآمنوا به من مبادئ وما ألفوه من نماذج وقيم وو وسائل العمل والتدبير، ولهذا نلاحظ أن التعامل مع مفهوم الهوية الثقافية يشوبه القلق وهو يثير إشكالات أكثر مما يقدم إجابات والباحث يجد نفسه في هذه المسألة يتعامل مع رؤى إيديولوجية تنتج تعريفات، أو مع مواقف سياسية تنظر إلى الموقف أو تحدد المفهوم من زاوية واحدة.

وربما يقف وراء الطابع الإيديولوجي لتعريف الهوية الثقافية ارتباط الذات (أو الهوية) بما هو إيديولوجي لأنها جزء من الأيديولوجيا، بل قلبها، لأن السعي لتحديد الهوية الثقافية يتضمن الرغبة في التمييز عن الآخرين، وبالتالي كل حديث عن الهوية هو حديث عن الاختلاف والتباين، فالهوية الثقافية هي كما يحددها محمد عابد الجابري ((بأنها كيان يصير ويتطور وليس معطى جاهزاً أو نهائياً يتغير ويتطور إما في اتجاه الانكماش وإما في اتجاه الانتشار، كما أن الهوية تغتني بتجارب أهلها ومعاناتهم وانتصاراتهم وثقافاتهم وأيضاً باحتكاكها سلبياً وإيجابياً مع الهويات الثقافية الأخرى التي تدخل معها في تغاير من نوع ما))[1].

ويعد هذا التعريف أكثر التعاريف الإيديولوجية مرونة، لأنه يرفض أن تكون الهوية شيئا ثابتا ومقدسا يأخذ من الماضي ويهمل معطيات الحاضر، فالهوية كما يشير التعريف السابق ليست شيئاً جامداً بل يتطور ويزيد ثراء بإبداع ومعاناة وانتصارات وجهود أهلها، وهو يقر بإمكانية التلاقح والتزاوج بين الثقافات السلبي أحياناً والإيجابي أحيانا أخرى، ويمكن حصر العناصر

---

(1)- محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات، ورقة قدمت إلى ندوة العرب والعولمة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 18-20 ديسمبر 1997.

التي تحدد تعريف الهوية الثقافية فيما يلي: إنها تعبر عن بعض الملامح الثقافية بجماعة خاصة، وبما أن الثقافة هي التي تحدد الهوية فلابد من وجود علاقة بينهما، الهوية الثقافية ليست جامدة أو ثابتة، بل تتمتع بديناميكية أي تتحول وتتغير عبر الزمن، كما تحتاج الهوية الثقافية إلى إعادة تعريف يواكب التغيرات الراهنة المحلية والعالمية ولا يهمل الجذور التاريخية العميقة لها[(1)].

أما الغموض الذي يحيط بتحديد الهوية الثقافية فيرجع لعدة إشكالات نذكر منها:-

1) أن الهوية الثقافية هوية معقدة ومن الصعب حصر ملامحها.
2) ويرجع ذلك إلى ما يشوب تحديدها من انتقائية فهي تضم بعض العناصر، وتستبعد أخرى، وتعتمد على قدرتها على الدمج والاحتواء. كما يطرح تحديد الهوية الثقافية إشكالية العلاقة بالآخر لأن الأساس فيها يقوم على التمايز والاختلاف، ويصبح هذا الاختلاف إشكالاً عندما تبالغ هوية مافي إظهار التناقض بينها وبين الهويات الأخرى بحيث تلغي كل الملامح الخاصة بالإنسان كإنسان، كما أن بعض الهويات قد لا تكون مدعاة للفخر مثل هوية الألمان في الحقبة النازية.

كما إن الهوية الثقافية التي تتميز بالجمود والثبات وعدم المرونة تعجز عن مواكبة التطور، والتغيرات السريعة التي تحدث على المستوى المحلي والعالمي.

---

(1)- هو يدا عدلي: العولمة والهوية الثقافية في إفريقيا. مجلة دراسات، السنة الثالثة، العدد الحادي عشر (شتاء)، 1370و.ر (2002ف)، ص67.

فنمط الهوية الثقافية يحدد بدرجة ما إمكانية تجاوز هذه الإشكاليات فالهوية الثقافية الأولية القائمة على الولاءات الأولية الموروثة والتجانس الطبيعي (القبلي) بحكم المولد فإن هذه الهوية الثقافية تؤكد دائماً على الاختلاف، فالآخرين لا يمكن مقارنتهم بأعضاء الجماعة فهذه الهوية هوية استبعادية تستبعد الآخر، وقد تتصارع معه، أما النمط الثاني من الهوية الثقافية فهو النمط المدني الذي يستمد معاييره من معايير تنشأ من قواعد وترتيبات تتطور وتتغير باستمرار وهذا لا ينفي ثبات بعض عناصرها، فهي تؤمن بالتعددية أي ليست استبعادية، لأنها تؤمن بالتعدد بداخلها وتحل خلافاتها الداخلية بالتفاعل الجدلي السلمي، إن الهوية الثقافية الأولية هي أخطر أنواع الهويات، لأنها تؤدي إلى صراعات عنيفة خصوصاً ((إذا توازى مع ذلك تفرقة وتمييز اقتصادي أو سياسي أو ثقافي))[1]

أما عن العلاقة بين الهوية العربية الإفريقية والعولمة الثقافية فقد انقسمت آراء المثقفين العرب الأفارقة حولها، حيث تراوحت آراؤهم بين الرافض للعولمة الثقافية لأنها تقضي على الهوية الثقافية العربية، ومن يرى فيها جوانب إيجابية خاصة فيما يختص بتدفق المعلومات والمعرفة.

رؤية المثقفين العرب الأفارقة للعولمة الثقافية:

تعددت رؤى المثقفين العرب الأفارقة للعولمة الثقافية وقدمت عدة قراءات لها اختلفت حسب زاوية النظر ومنطلقات المقاربة التي يقدمها كل مثقف منهم. ويقسم عبد الإله بلقزيز مقاربات المثقفين العرب إلى مقاربات رافضة للعولمة الثقافية رفضاً قاطعاً من منطلقات أصولية دينية أو أيديولوجية، وهناك مقاربات تعتقد بحتمية العولمة الثقافية وبطابعها الجبري، وتدعو إلى

---

(1)- المرجع السابق،ص68

الانخراط في ركبها، لأن العولمة تمثل اتجاهاً متزايداً لتقسيم العمل وانتشار التقنية الحديثة، وأصحاب هذه المقاربة مستعدون أن يتغاضوا عن تأثيرها السلبي على الهوية الثقافية، ويرون أن تأثيرها بسيط وتافه وأن الهوية الثقافية العربية ستستفيد من العولمة الثقافية أكثر مما تتضرر منها، وأنه لا داعي للخوف على الهوية الثقافية العربية لأن هذه الهوية لا تعني شيئاً آخر غير التخلف والجهل والفقر والعقم العلمي والجمود والاستسلام للتقاليد والعادات، التي لم يعد لها أي دور ولا تأثير في العالم[1]، وتتميز بعض المقاربات باعتمادها على منهجية المثاقفة، ودور الوعي النقدي في معالجة تحديات العولمة، وهناك مقاربات سوسيوثقافية لا تغفل الأبعاد الاقتصادية للعولمة وسنعرض نماذج من هذه القراءات.

أولا: الرؤية الرافضة للعولمة الثقافية:

يتبنى المثقفون العرب الأفارقة الذين يرفضون العولمة الثقافية القراءة الأيديولوجية وينقسم أصحاب هذه الرؤية إلى قسمين حسب المنطلقات التي ينطلق منها كل فريق:-

1 . القراءة الأيديولوجية الدينية

تمثل هذه الرؤية التيارات الإسلامية المتعصبة والمتمسكة بهوية ثقافية جامدة متحجرة مستقاة من التراث العربي الإسلامي، رافضة أي تطوير أو تغيير فيها، وينظرون إلى العولمة على أنها آتية من مناطق دينها غير ديننا، أو لا دين لها بعد أن تنكرت لكل الأديان ونادت بالعلمانية، وينظر أصحاب هذه الرؤية الرافضة إلى كل من يدعو إلى العولمة على أنه يفتح الأبواب أمام

---

(1)- جلال أمين: العولمة والهوية الثقافية والمجتمع والتكنولوجيا الحديثة، المستقبل العربي، العدد 8،1998/234، ص59.

الكفر، ويرى هؤلاء أن الهوية المهددة هي الهوية الدينية، أي الدين الإسلامي وعقيدته، وحماية الهوية العربية الإسلامية يتم عن طريق الدفاع عن الدين الإسلامي.ويعتقد أصحاب هذا الاتجاه بأن الأصالة تعني الارتباط بذات حضارية إسلامية تتميز بموقف حضاري يعتبر كل فكر أو إنتاج مستمد من الحضارات والثقافات الأخرى هو فكر دخيل أو مستورد، فالهوية الثقافية التي تقابل الأصالة عند أصحاب هذا الاتجاه "...يجعل الالتزام بالأصالة نوعا من الانحياز والانغلاق ضمن ذات حضارية غير معلومة الحدود، يخلق خصومة ثقافية أو نفسية مع كل الثقافات"1، ويتميز تعامل أصحاب القراءة الإيديولوجية الدينية مع العولمة الثقافية بأنه يقوم على أساس النفي والتصفية الجسدية والروحية للآخر.

1. القراءة الأيديولوجية القومية العربية:

وينظر أصحاب هذه القراءة إلى العولمة الثقافية بأنها ليست غزواً دينياً ولا اقتصادياً ولا علمانياً، بل هو تهديد للقومية العربية والوحدة العربية، وأن حماية الهوية الثقافية العربية تعد الأساس، لأن الدفاع عنها يتضمن في نفس الوقت الدفاع عن الاستقلال الاقتصادي وحماية الدين من العلمانية، ولا يجوز وضع أصحاب هذه الرؤية الأيديولوجية القومية في سلة واحدة ؛إذيتفقون على ضرورة الدفاع عن الوحدة القومية العربية ويختلفون في بعض العناصر والتفاصيل.كما سيتضح لنا من خلال استعراضنا للنماذج التي يمكن إدراجها تحت هذا المستوى من القراءة.

الأنموذج الأول: يعد حسن حنفي من أحد المثقفين العرب الذين يمثلون القراءة الأيديولوجية للعولمة الثقافية؛ فهو يعرف العولمة بأنها ((تعبر عن مركزية دفينة في الوعي الأوروبي تقوم على عنصرية عرقية وعلى الرغبة في

الهيمنة والسيطرة))[1] فمن أجل تحقيق هذه الهيمنة قام الغرب بخلق ونشر مفاهيم (العولمة، العالم ذي القطب الواحد، نهاية التاريخ، وصراع الحضارات، الإرادة العليا، العالم قرية، الكونية)، ويرى حسن حنفي أنها مفاهيم غير بريئة تهدف إلى سيطرة المركز على الأطراف، وبالمقابل أصبح من يدافع عن مفاهيم (الخصوصية، الأصالة، الهوية الثقافية...) يوصف بأنه أصوليٌ، وإرهابي، متخلف، ماضوي، سلفي[2].

ويعتقد حسن حنفي أن الجبهة المؤهلة لمواجهة العولمة الغربية هو الوطن العربي الإسلامي. ((فلا يوجد إلا الوطن العربي الإسلامي الذي يحتمل أن يأتي منه التحدي للعالم ذي القطب الواحد، ومن هنا تأتي معاداة الغرب للإسلام بوجه عام، وللصحوة الإسلامية بوجه خاص، والتركيز عليه بالضرب والحصار والتهديد))[3] ويكشف حسن حنفي في النص السابق عن نرجسية عربية غارقة في الأوهام، إذ يتساءل بأي سلاح سيواجه الوطن العربي الإسلامي العولمة؟ بعلمه المتقدم أم بنظمه السياسية الديمقراطية التي تهتم بتكون إنسان عربي حر الإرادة جرئ مغامر جسور في ميادين العلم والفكر والفنون والآداب؟

ويطرح حسن حنفي رؤيته لعلاقة العولمة الثقافية بالهوية الثقافية العربية بقوله ((لا يتأتى الدفاع عن الهوية الثقافية ضد مخاطر العولمة عن طريق الانغلاق على الذات، ورفض الغير، فهذا تصحيح خطأ بخطأ، ومجموع الخطأين لا يكون صواباً، وإنما يتأتى ذلك أولاً بإعادة بناء

---

(1)- حسن حنفي: الثقافية العربية بين العولمة والخصوصية الإشكال النظري، مجلة الفكر السياسي، السنة الثانية، العددان الرابع والخامس، شتاء 1998 – 1999، ص245.

(2)- نفس المرجع السابق، ص246.

(3)- نفس المرجع، ص245.

الموروث القديم المكون الرئيسي للثقافة الوطنية بحيث تزال معوقاته وتستنفر عوامل تقدمه"2 ويتم تحقيق ذلك عن طريق:-

1. تجريد اللغة من اللغة القطعية والألفاظ التشريعية إلى اللغة المفتوحة والطبيعية.
2. تغير مستوى التحليل من المستوى الإلهي، إلى المستوى الإنساني الحسي التحرري.
3. فإن لم نجد حلولاً في الثقافة القديمة، فعلى المفكرين إبداع بدائل جديدة بالاجتهاد وبهذه الطريقة تتجدد الثقافة العربية.
4. عدم الانبهار بالغرب وإنشاء عالم الاستغراب في مقابل عالم الاستشراف.
5. قدرة الأنا العربية على الإبداع التي تشترط عودة الثقة الأنا عن طريق تفاعلها مع ماضيها وحاضرها ((وصهرهما في أتون الواقع الجديد ومتطلبات العصر))[1].

أعتقد أن حلول حسن حنفي لا تحمل جديداً فهذه الحلول طرحها في كتابه ((التراث والتجديد)) الصادر 1980 كمشروع للنهضة العربية، في مقابل مشروع الحداثة وما بعد الحداثة الغربية ويطرح نفس الحلول لمواجهة العولمة، فهذه الحلول لم تفلح في إيجاد حلول في تلك المرحلة التي كانت وسائل تأثيرها محدودة بالمقارنةً مع وسائل وآليات العولمة، فهل حلول حنفي قادرة بالفعل على تجديد الهوية الثقافية العربية لتتصدى للغزو الثقافي حسب قوله؟، أنها دليل ناصع على عدم قدرة العقل العربي على إيجاد حلول لمشاكله.

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص25

الأنموذج الثاني: ولا تختلف رؤية صلاح سالم[1][2] عن سابقتها الذي ينظر إلى العولمة على أنه خطاب أمريكي يخفي نفسه تحت مصطلح الكونية حتى لا يثير إشكاليات قوية، وهو يدعو إلى إيجاد خطابٍ ثقافيٍ مضاد للعولمة والرأسمالية، يرتكز على أربعة مرتكزات نلحظها في الآتي:-

1) توظيف الدين بشكل حديث.
2) صياغة الفكر الاشتراكي بشكل إنساني.
3) إحياء الفكر اليوتوبي القديم عند اليونان وفي الفكر الإسلامي والفكر الحديث.
4) اختيار طريق ثالث يستفيد مما تطرحه الإيديولوجيات[3].

ففي هذه الرؤية دعوة إلى إحياء الطابع الإنساني في الدين والفكر الاشتراكي في مقابل الطابع المتوحش للعولمة من منظور يرى أن العولمة التي مارسها المسلمون في عصرهم تعتبر عولمة إثراء وإصلاح، أما العولمة الأمريكية فهي عولمة إفقار وفساد، والأساس في هذه التفرقة هي الفرق بين رؤية المنتصر ورؤية التابع في أي وقت وأي زمان.

أعتقد أن هذا الطرح أهمل أهم مقوم من مقومات الحضارة المعاصرة وهو العلم والتطور التكنولوجي، فهل الدين والفكر الاشتراكي والفكر اليوتوبي قادر على أن يخلق هوية ثقافية عربية تشارك في العولمة وتعمل على إغنائها وإثرائها؟

---

(1)- نفس المرجع السابق، 252.

(2)-نفس المرجع السابق، 252.

(3)- صلاح سالم، ملحق خاص بمجلة سطور، العدد33، 1999، ص55.

الأنموذج الثالث :يتفق محمود عودة مع صلاح سالم في أن العولمة ترادف الأمركة بقوله ((في الواقع العولمة معناها الحقيقي (الامركة)... أما العولمة فهي رسالة الرجل الأمريكي، والمعنى الحقيقي لها هو القولبة، وليس Globalisation، بل Standardi stion))[1] فالامركة تهدف إلى الهيمنة على الهوية الثقافة العربية وقولبتها في قالب أمريكي وكل ما لا يتلاءم مع هذا القالب يهمش أو يحذف.

ونلاحظ أن قراءة محمد عودة الأيديولوجية لا تتخذ موقف متشائم من العولمة، بل بالعكس يرى أنها منافس يثري الهوية الثقافية العربية؛ فهي تلعب دور المنافس والمحفز للثقافة العربية معتمداً في تفاؤله على منهج القياس؛و ((في عصر الهيمنة الأمريكية لا أظن أن العولمة تستطيع أن تطمس الهوية العربية، بل بالعكس من ذلك، فهذه الحيوية في منافسة الظاهرة لها دلالة على إمكانية استيعاب منجزات العصر، التكنولوجيا لن تهددنا ثقافياً اخترعت المطبعة فاستوعبها المثقفون في العالم أجمع، وكذلك قلم الحبر، بالنسبة للتكنولوجيا الجديدة...))[2].

وللخروج من مأزق هيمنة العولمة الأمريكية في نظر محمود عودة فإنه ((...لابد أن نصوغ مشروعات على غرار مشروع (باندونج) للحفاظ على هويتنا، والآن تبدأ دعوة في آسيا للتوحيد بين آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية لكي نواجه العدو المشترك))[3] ويدعو محمود عودة إلى تكوين فضاء آسيوي أفريقي أمريكي جنوبي لمواجهة الهيمنة الأمريكية، ولكنه نسي أن يتساءل: ما

(1)- محمد عودة، ملحق مجلة سطور، العدد 33، 1199، ص45.

(2)- نفس المرجع السابق، ص45.

(3)- نفس المرجع السابق ص45.

العناصر المشتركة بين أغلب أعضاء هذا الفضاء غير التخلف والفقر والاستبداد، فهل هذه العناصر مؤهلة لمواجهة العولمة الثقافية، وهل هي قادرة بالفعل على المشاركة في العولمة إذا لم تتجاوز العناصر التي تجمعها في خانة واحدة؟

الأنموذج الرابع: يعترف جلال أمين بأن العولمة تمثل تقدماً علمياً ومعرفياً في ميدان التنظيم السياسي والاجتماعي والإنتاج العلمي والفني، وهذه الميزات لا تخفى وجهها الآخر الذي يتجلى في الاستغلال الاقتصادي للمستضعفين في الأرض من قبل الشركات العملاقة، كما أنها ((...تضمن قهرا لمعتقدات بعض الأمم ومقدساتها لصالح نظرة تتخذ على الأقل موقف اللامبالاة من العقائد الدينية، والعولمة، بلا شك تهدد أنماط الحياة الخاصة بالأمم التي كانت أكثر انعزالاً عن العالم، لصالح نمط معين للحياة هو السائد في الدول الأكثر سطواً))[1].

ويعتقد جلال أمين أن العولمة قديمة وكذلك الغزو الثقافي، الذي بدأ عندما وطئت قدما الرجل الأوروبي أرض أمريكا، ومنذ نزل لأول مرة على سطح القمر. إن اعتقاد جلال أمين أن العولمة قديمة تدل على نظرة تبسيطية تخلط المفاهيم وتقفز فوق الحقائق فهل العولمة نسخة مكررة من مشروع النهضة الأوروبي أو الحداثة وما بعد الحداثة الأوروبية، أم إنها تمثل مرحلة متطورة تجاوزت تلك المشاريع بآلياتها ووسائلها وأهدافها ومفاهيمها بحيث بجانب الصواب من يعقد بينها مقارنة.

---

(1)-جلال أمين: العولمة والهوية الثقافية في المجتمع التكنولوجي الحديث، المستقبل العربي، العدد 234، 1998/8، ص54.

الأنموذج الخامس :ونختم تحليلنا للرؤية الأيديولوجية بقراءة محمد عابد الجابري التي يمكن أن نصفها بأنها قراءة أيديولوجية قومية، وقد سبق أن أوردنا تعريفه للهوية الثقافية العربية سابقاً والتي اتسمت بالمرونة والتغيير والتطور المستمر، نجده ينظر إلى العولمة على أنها مشروع اقتصادي يهدف إلى تنمية الفوارق وتعميم الفقر، وهي مشروع سياسي يهدف إلى إلغاء الدولة الوطنية ((وبالتالي فالعولمة هي على جانب كونها نطاقاً اقتصادياً هي أيضاً أيديولوجياً تعكس هذا النظام وتخدمه وتكرسه))[1].

ويعتقد الجابري أن العولمة كأيديولوجيا ترمي إلى ((...محاربة الذاكرة الوطنية والتاريخ والوعي بالتفاوت الطبقي وبالانتماء الوطني والقومي، وبالتالي الوعي الأيديولوجي وهذه كلها تتناقض مع العولمة وطموحاتها))[2] وتعمل العولمة الثقافية في رأى الجابري على ربط الناس بشيء خارج الوطن، وبناء على ذلك انقسمت الثقافة إلى ((ثقافة الانفتاح)) و((ثقافة الانكماش)) والجمود، وأعطى لهما مرادفين هما: ((ثقافة التبعية)) و((الثقافة والوطنية))، ويرى أن الطابع الأيديولوجي للعولمة، يعكس نزوعها للهيمنة بطريقة إمبراطورية[3].

ويصرح الجابري أن العولمة كأيديولوجيا ترتكز على ثلاث ركائز: شل الدولة الوطنية والهيمنة عليها، توظيف الإعلام في استعمار العقول والاختراق الثقافي، والتعامل اللا إنساني مع الإنسان في كل مكان لأن

---

(1)-محمد عابد الجابري:قضايا الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،الطبعة الأولى، 1997،ص127 .

(2)- نفس المرجع السابق، ص144.

(3)- نفس المرجع السابق، ص144-145.

يقودها مبدأ ((البقاء للأصلح))[1]، وبذلك ربط الجابري في قراءته الأيديولوجية بين الجانب السياسي والجانب الإنساني، والاختراق الثقافي الذي يخلق رغبات وأذواق عن طريق الإشهار الإعلامي، ويرى أن الاختراق اللغوي هو أحد مظاهر الاختراق الثقافي[2].

أما كيفية مواجهة العولمة فإنها تعتمد عند الجابري على اعتقاده بأن القانون الذي يسري مفعوله في الكون ليس قانون الاصطفاء الطبيعي، بل قانون الفعل ورد الفعل ((من أجل ذلك كان التفكير في العولمة من جانب فعلها هي وحدها تفكيراً خاطئاً، وإذن فلابد من استحضار رد الفعل الذي سيقوم ضدها عاجلاً أو آجلاً، ليس فقط في الأقطار التي تتخذها موضوعاً لها، بل أيضاً في البلدان التي تتخذها مركزاً ومنطلقاً))[3]، فالتفكير في العولمة وما يضادها هما أساس التفكير عند الجابري انطلاقاً من مبدأ الفعل ورد الفعل، أما تصوره لرد الفعل عن طريق الانتظام في مجموعات متعاونة أي تكوين تكتلات تدافع عن مصالحها ضد طموحات الهيمنة ولعل الاتحاد الأوروبي يعد مثلاً يمكن الاحتذاء به، والتكتل العربي أي (الوحدة العربية) يعد عند الجابري شرطا ضروريا للتنمية في جميع مستوياتها، ومنها يستمد العرب القدرة على الصمود والمنافسة ((ومن هنا يبدو واضحاً أن الوقوف في وجه الأخطار التي تنطوي عليها العولمة (المتوحشة) على المصالح العربية، الاقتصادية منها والقومية والثقافية، يتطلب أكثر من التنديد بتلك الأخطار، ذلك لأنه ما لم تقم مجموعة عربية متضامنة تنسق خططها التنموية وسياستها

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص145.

(2)- محمد عابد الجابري: السياسة التعليمية، التعليم والهوية والمجتمع ونظام الأكاديميات، مجلة فكر ونقد، العدد 23، نوفمبر 1999، ص6-7.

(3)- محمد عابد الجابري: قضايا الفكر المعاصر، ص152.

الاقتصادية، فإن الوطن العربي لن يستطيع مواجهة المنافسة وميول الهيمنة السائدة على الصعيد الدولي، سواء في إطار العولمة أو في إطار نظام عالمي آخر هذا على الصعيد العملي القومي))[1] والجابري مفكر عربي قومي وحدوي يعتقد أن في الوحدة العربية هي طوق النجاة والسلاح الفاعل في مواجهة العولمة، ودخول ميدان المنافسة معها في مستوياتها الاقتصادية والسياسية والثقافية، ووحدة عربية قومية ليس بالمفهوم الذي طرح في السابق الذي يلغي حقوق الأقليات الأثنية والطائفية، بل يعترف بها، وأن يتمتع أعضاؤها بالمواطنة والمشاركة السياسية واقتسام الثروة، ويتمتعون بحرية إحياء تراثهم الثقافي واللغوي الذي يرون فيه إغناء للهوية الثقافية العربية، ومن ثم يدعو إلى تكوين مشروع قومي عربي يتجاوز أخطاء المشروع الأول، ويبني على أسس جديدة تتلاءم مع معطيات العصر الراهن.

أما على الصعيد النظري، فيرى الجابري أن من سلبيات العولمة أنها تؤدي إلى (غياب السياسة)، أي الدولة القطرية على المستوى السياسي، وهذا ينذر بالفوضى، ويقود إلى متاهات التطرف والإرهاب، وللخروج من هذا المأزق ((لابد من (ماركس) جديد يتلافى أخطاء ماركس القديم، وفي مقدمتها خطأ إهمال الشأن السياسي، وخطأ العداء للشأن الديني، وخطأ التنكر للشأن القومي))[2].

والسؤال الذي نطرحه: هل خروج ماركس الثوري المشبع بالأيديولوجيا قادر على منافسة العولمة التي تجاوزت عصر الأيديولوجيات؟

---

(1)-نفس المرجع السابق 153.

(2)-نفس المرجع السابق، ص154.

لقد ركز محمد عابد الجابري في قراءته الأيديولوجية على الجوانب السلبية في العولمة، ويبرز ذلك في توظيفه لمصطلحات (الإفقار وتنمية الفوارق، الهيمنة، والغزو، ومحاربة الذاكرة الوطنية...)، وأغفل أو تغاضى عن الجانب الإيجابي في العولمة الممثل في تدفق المعلومات، وسرعة انتقالها، وتعميم المعرفة، وقيم الديمقراطية، وحقوق الإنسان، كما أنه تعامل مع العولمة بمفاهيم العالمية مثل القومية والشأن السياسي، والأيديولوجيا، وهذه المفاهيم قد تجاوزتها العولمة بتوليد مفاهيم جديدة مثل: (الفضاء السبراني، الإنتاج الإلكتروني، والتبادل الرقمي، والاقتصاد الناعم، والعمل المعرفي، والمجتمع الإعلامي، والمجال التلفزيوني، والواقع الافتراضي).

ثانيا: الرؤية الموضوعية للعولمة.

1 - مقاربة اعتمدت على منهجية علم الاجتماع الثقافي

ومن المقاربات التي اعتمدت منهجية علم الاجتماع الثقافي لفهم العلاقة بين العولمة الثقافية والهوية الثقافية العربية كموروث وحاضر، وكيفية تفاعلها مع الآخر، قراءة عبد الإله بلقزيز، التي أسسها على مفاهيم إجرائية مثل (الممانعة، والعولمة، والتثاقف، وإعادة البناء) وهو في مقاربته هذه لا يرفض العولمة رفضاً تاماً، ولا يقبلها قبولاً مطلقا، وفلت من شرك التوفيق والتلفيق، عندما اعتمد على قراءة نقدية ((قادرة على اقتراح أسئلة عميقة، واكتشاف أواصر بنيوية بين الظواهر، وإضاءة مناطق معتمة أو غير مرئية، تسترق قدرتها على التأثير والفعل، تحت وطأة الاستسلام اللذيذ، والانبهار المجاني والتبعية المطلقة))[1] وبلقزيز في قراءته يكشف عن انهيار النظام

---

(1)-ياسر عبد الجواد: قراءة لكتاب عبد الاله بلقزيز، العولمة والممانعة، المستقبل العربي، العدد 252(2000/2)، ص182.

الثقافي الوطني التقليدي في المجتمع العربي، الذي لم يستطع أن يقدم بديلاً له من داخل البنى الذاتية فيه، الذي يعني تآكل شروط مقاومة العولمة الثقافية الزاحفة، ويتساءل بلقزيز ماذا في وسع مجتمعات وثقافات ذات إمكانيات هزيلة – خارج أوروبا – أن تفعل في مواجهة هذه العولمة بإمكانياتها الجبارة؟ ويصل إلى خلاصة وهي أن أي معركة ثقافية معها ستكون خاسرة ما لم تتحول إلى مقاومة إيجابية، أي تتسلح بالأدوات والآليات عينها التي تحققت بها العولمة الثقافية[1]. ويقود عملية التثاقف هذه تيار نقدي نخبوي يتميز برؤيته النقدية في تعامله مع الثقافة العربية الإفريقية، تلك الرؤية التي لا تتوفر في قطاع كبير من المجتمع الأهلي الذي تتسم استجابته للثقافة الغربية بكونها تمثل قلقا انبهاريا استسلاميا امتاعيا، يكشف عجز الثقافة الوطنية عن إشباع حاجة الجمهور الثقافية والجمالية، وتغذية مطالبه الرمزية، أما القطاع الآخر من المجتمع الأهلي يتخذ موقفاً رافضاً من الإنتاج الغربي المسموع والمرئي مستنداً في ذلك على مرجعية دينية أو أخلاقية. وفي مقابل الممانعة السلبية يعطي بلقزيز لمفهوم الممانعة دلالة إيجابية بإعطائه أبعادا فلسفية ((تحوله إلى مفهوم إيجابي يقصي الممانعة عن النكوصية والتواكل والانغلاق في الوعي والممارسة، والتي تدفع جميعاً إلى حالة انتحار ثقافي لمجتمع مهزوم))[2].

أما الحل الذي يطرحه عبد الإله بلقزيز فهوطرح يتميز بالشجاعة الفكرية، إذ يقترح إقامة ((حوار ثقافي متوسطي بناء، باعتباره خياراً استراتيجياً

---

(1)-نفس المرجع السابق، ص187.

(2)-نفس المرجع السابق، ص188.

في هذه المرحلة))[1]. إن اختيار بلقزيز للحوار الثقافي المتوسطي مع الآخر بدل التصادم معه، يرمي أو ((يستهدف خلق تنمية ثقافية مشتركة لا تتحقق إلا بالحوار المتكافئ والطامح إلى بناء تفاهم بين الشعوب ومجتمعات المتوسط حول مجمل وسائل الخلاف بينهما. كما تستهدف تحقيق أمن ثقافي جماعي للمتوسط يحميه من مخاطر الاستباحة الأمريكية التي باتت تدركه فرنسا، مثلما تدركه – بامتياز – الضفاف العربية))[2].

إن فتح الحوار مع دول المتوسط حول القضايا الخلافية لإيجاد أرضية مشتركة للتفاهم، والتفكير في أساليب المحافظة على الهوية الثقافية العربية الإفريقية وإيجاد الآليات المناسبة، يمكن أن يحقق أمن ثقافي للتكتل المتوسطي ويسمح له بمواجهة العولمة الأمريكية بطريقة إيجابية بالمشاركة في مشروع العولمة وإثرائها.

2. المقاربة الإبستيمولوجية

ويقدم لنا كمال عبد اللطيف قراءة إيبيستيمولوجية هدفها رصد استعمالات المفكرين العرب لمفهوم العولمة ومرادفاتها مثل الكوكبة وارتباط هذه المترادفات بسياقات دلالية مختلفة هذا من جهة كما كشف عن الالتباس الذي يحيط بمفهوم العولمة في مجالات متعددة أثناء انتقاله من مجال إلى آخر من الاقتصاد إلى السياسة إلى المجتمع والثقافة والتاريخ، وإنه قد خضع إلى تعديلات زحزحت دلالته وصبغته بألوان متعددة قد تصل أحياناً إلى حد التناقض[3].

---

(1)-نفس المرجع السابق، ص187.

(2)-المرجع السابق، ص188.

(3)-كمال عبد اللطيف: أسئلة العولمة ملاحظات حول تشكل مفهوم العولمة في الكتابات العربية، مجلة الفكر السياسي، السنة الثانية، العدد الرابع والخامس شتاء 1998، ص259.

يشير كمال عبد اللطيف إلى التباس مفهوم العولمة عند استعماله في المباحث الاجتماعية مما جعل الانطلاق منه غير مجد، ويكون استخدامه أكثر ثراء في مجال الجدال التاريخي عندما يتبع قواعد مضبوطة حيث يتمكن من بناء النظر وتطوير المعرفة[1].

وينبه كمال عبد اللطيف إلى أن استخدام مفهوم العولمة في المجال الثقافي مقابل الهوية الثقافية العربية يتطلب وضع شروط تقود الحوار وإلا ((فإن الأمر إذا لم يؤسس بناء على مقدمات واضحة، فإنه يحول المفهوم إلى أداة للتضليل والتعمية بدل الإفصاح، والتوضيح وبناء ما يمكن من مباشرة نقاش يطور الإشكالات ويبني القضايا ويساهم في النهاية في تجلية ما هو غامض وتيسير ما يتسم بالصعوبة والعسر))[2] وغياب شروط انتظام الحوار بين الهوية الثقافية العربية والعولمة الثقافية يقود إلى أحكام يمكن وسمها بالتسرع مثل وسم العولمة بأنها مرادفة للأمركة ((وقد يكون الأمر قابلاً للجدل عندما يشير إلى الاقتران باعتباره احتمالاً وارداً أما الانطلاق من أحداث معينة وتعميم نتائجها ففيه كثير من التسرع في الحكم على الأحداث كما تحصل في التاريخ))[3] وينطلق كمال عبد اللطيف في رؤيته للعولمة بأنها مشروع مازال في طور التكوين والتشكيل، وليس مشروعاً كاملا مما يجعل قبول الأحكام القطعية وتعميمها لدى بعض المفكرين العرب أمرا يجانب الصواب، لأن العولمة تمثل إرادة تتجه نحو التحقيق الفعلي وليست فعلاً تاريخياً حصل وانتهى ((إنها مشروع وعملية إغفال الطور المرحلي الراهن هو

---

(1)-نفس المرجع، ص259.

(2)-نفس المرجع السابق، ص260.

(3)-المرجع السابق، ص262.

جزء من عملية تمويه تبحث عن مصوغات إضافية تمنحه جدارة التحقق في الوقت الذي يمكن العمل على تحويل اتجاهه وذلك بإدخال شركاء جدد ومعطيات جديدة تخفف من هذه النتائج التي يمكن أن تترتب عنها متى تحققت فعلا على أرض الواقع))[1] ويصل كمال عبد اللطيف إلى نتيجة مفادها نعم إن الإرادة الأمريكية للهيمنة يمكن تحويلها إلى مستوى التفكير في العولمة لأن العولمة تستوعب الهيمنة ولا يمكن أن ترادفها ((...مثلما لا ترادف الأمركة العولمة اليوم))[2].

ويصل كمال عبد اللطيف إلى أنه مما يثير الالتباس وضع الهوية الثقافية العربية مقابل العولمة الثقافية، لأنها تمثل نقيضها المطلق، مما ينتج استقراء خاطئا؛ ((حيث تتم المصادرة على أن العولمة في نهاية التحليل هوية تتجه لنسخ باقي الهويات أو ثقافة منسوبة لأصل معين يروم القضاء المبرم على باقي الهويات))[3] وينتج عن هذا الاستخدام الأيديولوجي عدة إشكالات تغذي وتؤجج نزعة العداء بين الشعوب، لأنه لا يسمح بإنشاء حوار منتج في الثقافة الإنسانية خصوصاً وأن العلاقات ووشائج القربى تزداد بين أطراف العالم المترامية، عن طريق وسائل الاتصال التي تجاوزت قدرة منتجي الثقافة في التحكم في مساراتها واحتمالاتها المتعددة، وعليه ينتقد كمال عبد اللطيف شحن مفهوم العولمة بلغة العداء الأيديولوجي السافر التي تجعل من العولمة وسيلة لفرض ثقافة الأقطاب الكبرى على باقي الثقافات الأخرى، ويكشف أن القراءة الأيديولوجية للعولمة ((تتضمن كثيراً من الخلط الذي

---

(1)-نفس المرجع السابق، ص265.

(2)-نفس المرجع السابق، 263.

(3)-نفس المرجع السابق، ص265.

يبدأ بكلمة ثقافة ذاتها فهل يتعلق الأمر في موضوع الثقافة عندما تقرن العولمة بالمعرفة أم بالتقليد أم بمظهر من مظاهر الوجود الحضاري للإنسان في التاريخ؟[1]. إن الكشف عن مدلول مفهوم الثقافة الوطنية يساعد في تحديد الموقف من العولمة الثقافية وما إذا كان الأمر متعلق بعولمة الاقتصاد والتكنولوجيا فهذا مطلب كل البشرية، أما إذا كان هو مشروع البحث عن أخلاق جديدة تتناسب مع المتغيرات العالمية الجديدة فهذا الأمر يتطلب تعميق النقاش والحوار في خلفيات النظريات التي لها علاقة بإشكال العولمة. أما إذا تعلق الأمر بالمعرفة العلمية فهو أمر لا يختلف فيه اثنان، لأن التقدم العلمي يتطلب استيعاب كل التطورات العلمية والمعرفية حتى يمكن الإبداع في إطارهما، أما إذا كان الأمر يخص ثقافات محلية تقليدية ذات صيرورة تاريخية بطيئة بسبب تقاليد مرعية فهذا أمر موجود داخل بعض المجتمعات المتطورة، وتتجه الكثير من المجتمعات إلى تنميط ثقافتها بحكم الأخلاقيات والقيم الجديدة حتى تواكب التطور والمتغيرات المتسارعة في حالة اتساع المجتمعات المستخدمة للتكنولوجيا المتقدمة- وهذا أمر يصعب تعميمه على المجتمعات الفقيرة- فلابد أن يرافقها تغير في القيم تعوض عن الثقافة التقليدية بقيم إنسانية متشابهة يعززها التقدم التكنولوجي، وبالتالي تتحول إلى ظاهرة عالمية ما لم تستجد متغيرات جديدة تغير الاتجاهات والمسارات.

ويعتقد كمال عبد اللطيف أن الخروج من مأزق التعارض بين الهوية الثقافية العربية والعولمة الثقافية يمكن في رؤية الباحث للعولمة ((عندما نسلم بأن العولمة تشير إلى طور انتقالي أكثر مما يعبر عن واقع متحقق

---

(1)-نفس المرجع السابق، ص265.

ومكتمل فإنه يكون بإمكاننا أن نساهم جميعاً من مواقعنا المختلفة في توجيه صيرورة تشكل المفهوم))[1] وتكون هذه المساهمة بإعادة النظر في المعايير والقيم المستقرة في ثقافتنا حتى نستطيع أن نستوعب المتغيرات بطريقة إيجابية، وتحويل كل ما هو قابل للتحويل والتوظيف من أجل تنويع وجهات النظر، الأمر الذي يجعل منا مشاركين فاعلين في مشروع العولمة، انطلاقاً من أن مشروع العولمة يهم الناس جميعاً وهم مطالبون بالمساهمة فيه والتفكير في إشكالياته حتى نتمكن من تقليص حدة المواجهات بإيجاد فضاء حواري يتنبه إلى ضرورة الاحتراس في استعمال مفهوم العولمة حتى نتمكن من المشاركة في صياغة بعض أبعادها في ضوء إشكالياتنا الخاصة، لأن العولمة تعبر عن توجه تاريخي وإرادة تجمع بين الطموح الاقتصادي والتطور التاريخي، وهي شأن يخص البشرية جمعاء وتخاطب كل العالم مما يتطلب إيجاد لغة حوار جديدة في المجال السياسي والاستراتيجي بين الأمم لأن إرادتها تتخطى الجميع.

3- القراءة العلمية للعولمة

ويلتقي صلاح قنصوه في قراءته العلمية للعولمة مع قراءة كمال عبد اللطيف في بعض النقاط في أن تدفق المعرفة لابد أن يؤدي إلى خلق ثقافة جديدة أطلق عليها ((العولمحلية)) تصنع من الثقافة شيئاً مختلفاً يشارك فيها المجتمع، وتتخذ مساراً أفقياً يشبهه بالأواني المستطرقة المتصلة ببعضها البعض ((ولا مفر من أن يمتنع إناء عن الانفتاح على الآخر، ويكون الخيار البديل لعلاقات الهيمنة أو التبعية هو المشاركة أو التهميش، ولا مفر لنا من

---

(1)-نفس المرجع السابق، ص263

مواجهة هذا المصير))[1] وهذه المشاركة من قبل المثقفين العرب تتطلب استخدام أدوات منهجية واصطلاحات جديدة تختلف عما استخدمناه سابقاً من مفاهيم أثبتت فشلها.

بعد عرضنا للقراءات العربية للعولمة الثقافية، التي تنوعت وشملت القراءة الأيديولوجية، والقراءة السوسيوثقافية، والقراءة الابيستميولوجية والقراءة العلمية، والقراءة الأيديولوجية- التي حازت على نصيب الأسد- وهي قراءة منتقدة من قبل القراءة الابستيميولوجية كما رأينا، والتي أخذت عليها عدم دقتها في استخدام المفاهيم، ونظرتها إلى مشروع العولمة على أنه مشروع ليس في طور الإنجاز والتطور يسمح بمشاركة البشرية جمعاء، بل هو مشروع أنجز وانتهى وفرض على الثقافات والأمم الأخرى، مما ساعد على انتشار روح العداء والانتقام من العولمة في جميع صورها. فالقراءة الأيديولوجية هي قراءة تفرق أكثر مما تجمع وتقرب في عالم أصبح قرية، ولا يمكن أن تشارك في نسج فضاء مبني على التآخي والمشاركة والتعاون والتبادل، وبذلك نرى أن سلبياتها أكثر من إيجابياتها، لأنها جعلت العلاقة بين العولمة الثقافية والهوية الثقافية العربية علاقة تضاد وعداء، علاقة إقصاء واستبعاد يستحيل أن تنتج أو تفتح المجال أمام الإبداع، لأن الإبداع والابتكار في جميع المجالات هو الشرط الأساسي في المشاركة في العولمة، وهي قراءة تعتمد على مغازلة مكونات الهوية الثقافية العاطفية والحماسية والدينية وتوظف التراث الثقافي العربي في تكوين رؤية ثابتة وجامدة للهوية الثقافية، ونستثني منها القراءة الأيديولوجية التي تؤمن بهوية مرنة تتشكل باستمرار

---

(1)-صلاح قنصوة،:قراءة للكتاب عبد السلام المسدي العولمة والعولمة المضادة،، ملحق خاص مجلة سطور، العدد 3 – 1999، ص47.

وتجدد عناصرها وتغذيها بما يتلاءم وتطورات العصر، وبذلك تميزت مواقف أصحاب هذه القراءة بالرفض والالتفاف على الحقيقة والنكوص إلى الوراء والنرجسية-عند بعضهم- فهي قراءة يقفز أصحابها فوق الأحداث التي تحدث في العالم اليوم والأفكار والواقع التي شهدت تحول جذري من نماذج الرؤية إلى أنماط العيش ومن سلم القيم إلى منظومات التواصل.

أما القراءة الابيستميولوجية فلاحظنا أنها لم تتخذ موقفاً مسبقاً من العولمة، بل اعتمدت على التحليل والتشريح والتفكيك، في هذه القراءة لم توضع العولمة موضعاً للمواجهة أو الثناء، بل أصبحت حقلاً للدرس والتنقيب من أجل الفهم، وهذه القراءة هي التي تتيح المجال لابتكار المفاهيم والأساليب وتمكن من قراءة التغيرات والتحولات العالمية بشكل موضوعي، وتساعد على تشخيص المشكلات الراهنة على المستوى المعرفي والثقافي.

أما عن رؤية الباحثة المتواضعة للهوية الثقافية العربية وعلاقتها بالعولمة الثقافية، فهي تنطلق من ضرورة تحديد مفهوم الهوية الثقافية فإذا كانت تعني تلك المنظومات العقائدية التي تروج لها بعض الأحزاب الإسلامية والتي تمارس الوصاية على الشريعة وتعتقد أنها تمتلك الحقيقة وحدها وتحاول أن تفرضها عن طريق الاستئصال والإرهاب فنحن نرفضها، وإذا كان المقصود بالهوية الثقافية العربية ما تتبناه الاتجاهات الأيديولوجية الليبرالية والماركسية والقومية المسيطرة على الثقافة العربية فهذه أثبتت فشلها في الشعارات التي رفعتها، فهي لم تصنع معرفة بل تفاجأ بما يحدث حولها على أرض الواقع، كما أنها فشلت في الدفاع عن هوية الأمة العربية، كما لم تستطع تغيير الواقع

العربي[1]. هذه المزالق تدعونا إلى القول إن من أهم الأزمات التي تعاني منها المجتمعات العربية هي أزمة الثقافة، أزمة العقل العربي وآليات التفكير والمناهج المستخدمة في إنتاج هذه الثقافة التي اقتصر جانب كبير منها على تبجيل الذات والتراث دون نقدهما، وإن أهم المفاتيح التي تساعدنا على تجديد ثقافتنا هو النقد وهو العنصر المغيب بشكل كبير بقصد أو دون قصد من الثقافة العربية، والنقد يمكننا من تعرية الأفكار وما يختفي وراء الأقوال والأفعال ويكشف عن الآليات اللامعقولة، وعن المناطق المستبعدة والمعتمة في الثقافة العربية، ممثلة في عبادة الأصول والتسليم بدكتاتورية الحقيقة المطلقة وتقديس النصوص، ويفتح مفهوم الحقيقة على الواقع كما هو معاش ومحايث وعلى ما هو جزئي ومجسد ومشروط، أي على ما هو نسبي وتاريخي، ويعد النقد من الوسائل المهمة في إعادة النظر في المسلمات والبداهات وتفتح الآفاق للاستفادة من المنجزات العلمية والمنهجية المعاصرة في نقد الذات والآخر، وبالتالي إغناء الذات الثقافية لتكوين هوية ثقافية مرنة منفتحة على الآخر، مستفيدة منه ومفيدة له عبر تلاقح ثقافي يغذي الهوية الثقافية المحلية أو الوطنية ويساهم في إغناء العولمة الثقافية، أي ما هو مشترك بين الشعوب، وإرساء أخلاق جديدة مبنية على احترام الآخر وحقه في الاختلاف، كما أن منظورنا للعولمة ينطلق من كونها ظاهرة موضوعية، وهي مشروع في طور التكوين والنمو، وهي ملك لجميع البشر كما أنها حقل مفتوح يمكن أن نشارك فيه ثقافياً، من خلال الإبداع الفني والأدبي والإنتاج الثقافي، وبذلك نشارك في رسم ملامح العولمة الثقافية ونغذيها ببني توثق

(1)-علي حرب: حديث النهايات فتوحات العولمة ومأزق الهوية،المركز الثقافي العربي،بيروت، ص51-52 .

علاقة التواصل والتبادل بين الثقافات المختلفة، وترسي قواعد التعاون والمشاركة، وتخلق مناخ التعاون بدل علاقة الإقصاء والاستبعاد التي تروج لها القراءات الأيديولوجية، لأننا نعتقد أن العولمة ظاهرة موضوعية لا يمكن القفز عليها، بل يجب الاعتراف بها والتعامل معها بطرق سليمة مبنية على الحوار والتواصل والتبادل والاستفادة من منطقها وآلياتها في التواصل، وذلك بصوغ أساليب أكثر نجاعة واتساعاً وحضوراً وراهنية في قراءة الأحداث العالمية الراهنة.

الفصل الرابع

الديمقراطية وتجاوز السلطة الدينية في البلدان العربية

الِديمقراطيـــة وتجاوز السلطة الدينية في البلدان العربية

أن طرح جدلية الديمقراطية والسلطة الدينية قد شغلت المفكرين منذ العصور الحديثة، وكانت مثار حوار ونقاش ونقد متبادل بين تيارين فكريين: أحدهما يدافع عن السلطة الدينية، وثانيهما انتقد السلطة الدينية مظهرا سلبياتها ونقاط الضعف فيها حتى استطاع أن يجردها من سلطتها السياسية في أوروبا بذلك أنتجت جهود المفكرين والفلاسفة والسياسيين الديمقراطية الليبرالية والديمقراطية الاشتراكية، ثم الديمقراطية المباشرة (النظرية العالمية الثالثة)، وظهور هذه النظريات لم ينه الصراع بين التيارين الذي يخبو تارة ويطفح على السطح تارة أخرى،، ومع نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحادي والعشرين اشتد الصراع بينهما وأخذ شكل صراع مسلح خصوصا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر؛ إذ تعمل بعض الحركات الإسلامية في البلدان العربية على استعادة السلطة السياسية بعد فشل التجارب الديمقراطية في الوطن العربي موظفة الدين في خدمة أهدافها السياسية. وقبل الولوج في تفاصيل الموضوع حري بنا القيام بتحديد المفاهيم، ويشتمل موضوعنا على مفهومين رئيسيين هما: مفهوم الديمقراطية ومفهوم السلطة الدينية، حتى نخلق نوعا من التواصل والحوار المتبادل في فضاء يسوده الاتزان وعدم الشطط في التأويل من قبل القارئ باعتباره منتجاً للنص- من خلال بحثه عن المسكوت عنه واللا مفكر فيه ولكي نصل إلى ذلك النوع من التواصل لا بد

من تحديد المفهومين السابقين ليكونا المنطلق الذي يتأسس عليه البحث والحوار.

أولاً: مفهوم الديمقراطية

إن أول إشكالية تواجه الباحث عند محاولته تحديد مفهوم الديمقراطية هو الاختلاف والتنوع الذي أحاط بدلالات مفهوم الديمقراطية بين المدارس الفكرية مما آثار خلافاً وجدلاً واسعاً بين الفلاسفة والسياسيين في جوانب عدة نذكر منها :-

- اختلاف تحديد مفهوم الديمقراطية بين النظرية الليبرالية والنظرية الماركسية، وتطور مفهوم الديمقراطية في النظرية الليبرالية-الرأسمالية منذ ظهوره في القرون الحديثة إلى وقتنا الراهن.
- نجد خلافا حول تطبيق الديمقراطية في شكل تنظيم مؤسسي، والأشكال التنظيمية للديمقراطية، وقد سجلت ملاحظات عدة على النظام البرلماني وتعدد الأحزاب والحزب الواحد.
- كما نجد خلافا حول السياق الاجتماعي الضروري للنظام الديمقراطي، لأن الديمقراطية ليست إطارا للتنظيم السياسي فقط، بل عملية تاريخية وممارسة فعالة مستمرة للجماهير ترتبط بالوضع الاجتماعي والاقتصادي والخيارات الثقافية بما يحقق كرامة الإنسان وآدميته في أن يعيش حياة كريمة.

وعلى الرغم من وعينا بالملاحظات السابقة حول إشكالية تحديد مفهوم الديمقراطية فإننا لا بد أن نقترح تحديداً لها أو أن نتبنى تحديداً معيناً سابقاً، وقبل ذلك لابد من الإشارة إلى أن مفهوم الديمقراطية يرجع تاريخياً إلى ما قبل التاريخ، إلى عصور ازدهار الفكر الفلسفي اليوناني، فهي تعني في اللغة

اللاتينية (حكم الشعب)، وهي ترجمة لكلمة مكونة من مقطعين Demos وتعني (الشعب) وKeratin وتعني (حكم)، وقد عرّفها أفلاطون بأنها نظام سياسي يحكم الشعب فيه نفسه بنفسه، ويتم ذلك إما بطريقة مباشرة مثل (ديمقراطية أثينا) والمؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية في النظرية العالمية الثالثة، أوعن طريق غير مباشر، عن طريق ممثلين للشعب في المجالس النيابية، أي ديمقراطية تمثيلية تعددية مثل (النظم الأوروبية الغربية وأمريكا).

لقد ارتبط مفهوم الديمقراطية في التاريخ الغربي بالتفكك الذي أصاب النظام القبلي والعشائري ونشوء (المدينة) وظهور فكرة (المواطن) عند اليونان ثم الرومان، وعندما ظهرت الدولة والإمبراطوريات بدأ الصراع بين الكنيسة والدولة على السلطة وكل طرف يحاول الحد من سلطة الآخر، فالإقطاعي الصغير يحاول الحد من سلطة الإقطاعي الكبير، بذلك بدأت محاولات الحد من سلطة الملك والإمبراطور، الذي لم ينتخب انتخاباً في ذلك الوقت، وفي القرون الوسطى ساد صراع متواصل بين الديني والمدني وظهر مصطلح (تيرانيسيد) الذي يعني هدر دم الحاكم المستبد، أما في العصور الحديثة فمع بداية القرن السابع عشر تعمق واتسع الصراع ضد الاستبداد بالسلطة بعد ظهور المدن، ونشاط فئات التجار والصناع وتكوينهم طبقة اجتماعية (الطبقة البرجوازية) التي أخذت على عاتقها النضال من أجل إرساء الديمقراطية بمعناها المعاصر وهي ((الديمقراطية التي تعني بناء الحكم على الانتخاب الحر ومراقبة الحاكمين، مع الفصل بين السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية...))[1] وقد كان هذا التعريف ثمرة لجهود عدد من المفكرين في

---

(1)- محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994، ص50.

القرنين السابع والثامن عشر، مثل: هوبز فولتير منتسيكو، وجان جاك رسو، وتوج نضالهم الثورة الفرنسية التي رفعت شعار الحرية والمساواة والإخاء.

ويمكن حصر المبادئ التي ترتكز عليها الديمقراطية في النقاط الآتية[1]:

الحرية، وتشمل الحرية الدينية، والفكرية (حرية التفكير والرأي والتعبير) والحرية السياسية (المشاركة السياسية)، والحرية الاقتصادية (الحق في العمل) والعيش بكرامة.

المساواة: وتتضمن بعدين: بعد سياسي، وبعد اجتماعي، الأول يتجلى في المساواة أمام القانون مع الآخرين، (رجالا ونساء) بغض النظر عن اللون والجنس، والحاكم والمحكوم تطبيقاً لقاعدة (القانون فوق الجميع). ويظهر البعد الثاني في تنظيم الحياة الاجتماعية بما يحقق سعادة المواطنين.

- المشاركة وهي تفيد ضرورة مشاركة المواطنين في صنع القرارات السياسية والاقتصادية، وكل ما يتصل بحياتهم ومصالحهم في الحاضر والمستقبل.

ويؤكد جل المفكرين أن الديمقِراطية ليست إطاراً نظرياً لأسلوب الحكم، ويصرون على أن الديمقراطية هي بالدرجة الأولى ممارسة وسلوك يومي، يمارسه المواطن ويبرز في قدرته على المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية وممارسته حرية الرأي والتعبير، وشعوره بالأمان والاستقرار وسيادة القانون الذي يضمن المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين، وحق الانتخاب الذي يعده كثير من الباحثين أساساً للديمقراطية، وانتهاك هذه الحقوق يعد انتهاكاً لمبدأ الديمقراطية.

---

(1)- نفس المرجع السابق ،ص8-9.

ومن شروط الممارسة الديمقراطية، الممارسة الطوعية لها دون إكراه، وعليه نتبنى التعريف التالي للديمقراطية: ((هي الاحترام الكامل للحقوق الإنسانية المدنية والسياسية فضلاً عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتعددية السياسية، وتوفر آليات تداول الحكم والسلطة بطريق سلمي والعلانية وتوافر البيانات والمعلومات الصحيحة، واستقلال المنظمات الجماهيرية، ومؤسسات المجتمع المدني وفعاليتها))[1] ولن نسهب في سرد التعريفات التي أعطيت للديمقراطية على المستوى الاصطلاحي والتي لا تقل عن ثلاثمائة تعريف[2].

وهناك قاسم مشترك بين الديمقراطيات، فعلى الرغم من اختلاف أشكالها ومنطلقاتها وأهدافها، يبرز هذا القاسم في ضرورة أن يفوض الحاكم ويعزل بإرادة الشعب، وليس بأمر إلهي. ولقد عبر عن هذا الأمر بوضوح في شعار (جتيسبرغ) القائل ((حكومة الشعب بواسطة الشعب من أجل الشعب))[3]، ولقد حدد (لنكولن) مفهوم الشعب في الشعار السابق بأن المقصود به ليس الدولة أو الأمة وإنما (مجموع المواطنين)، وأن الحكام مفوضون ومؤتمنون من قبل الشعب، وهذا يعني أن السيد الوحيد في النظام الديمقراطي هو الشعب الذي يفوض الحكام بإرادته ويعزلهم، والحاكم في النظام الديمقراطي هو منفذ لإرادة الشعب ومصالحه.

---

(1)- سعد الدين عبد الله إبراهيم : دور الدولة في النشاط الاقتصادي في الوطن العربي، قضايا عامة ونظرة مستقبلية، دراسات في التنمية العربية الواقع والآفاق، سلسلة كتب المستقبل العربي(13)، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص162.

(2)- نيفين عبد الخالق مصطفى (:: المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، القاهرة، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، 1985، ص38-39.

(3)- يودن. دف. يوريكر: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1986، ص312.

ولقد وضع مجموعة من الباحثين عدداً من المعايير إذا توفرت في نظام دولة ما أطلق عليه نظاما ديمقراطيا ويمكن تلخيص هذه المعايير في النقاط الآتية[1]:-

- دستور يكتسب شرعيته بالاستفتاء من أغلب أفراد الشعب، يحدد القواعد الأساسية لنظام الحكم وتداول السلطة وتشكيل السلطات العامة.
- سيادة القانون أي (أن القانون فوق الجميع، ولا أحد فوق القانون) أن المساواة أمام القانون.
- خضوع الحكومة ورئيسها لسلطة مجلس النواب.
- حرية الدين والفكر والرأي والتعبير، وإصدار الصحف وعدم إيقافها إلا بحكم قضائي، وحرية عقد الاجتماعات، وإنشاء الأحزاب (التعددية الحزبية).
- تمثيل الشعب في الحكم عن طريق انتخابات حرة ونزيهة تتوفر فيها الشفافية ودقة المعلومات.
- الفصل بين السلطات الثلاث: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، أي أن يكون القضاء حراً، وألا تجتمع سلطتان أو أكثر في يد فئة معينة، لأن ذلك يؤدي إلى كثير من التجاوزات والفساد، أما اجتماعها في يد واحدة فإنه يؤدي إلى الاستبداد.

---

(1)- أحمد باقر: الديمقراطية في الكويت والوطن العربي. ضمن ندوة الديمقراطية والتربية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت

- ضرورة المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، رجالاً ونساء.
- إن ما سبق ذكره عن مفهوم الديمقراطية وأهدافها جعل ميلاد الديمقراطية في البلدان العربية عسيراً، وهذا ما عبر عنه الجابري بقوله ((إذًا فالديمقراطية في مجتمعاتنا العربية ليست قضية سهلة، ليست انتقالاً من مرحلة إلى مرحلة، بل هي ميلاد جديد، وبالتأكيد عسير..))[1] والميلاد العسير للديمقراطية في البلدان العربية تكمن وراءه أسباب، سنرجئ تناولها إلى الصفحات التالية.

ثانياً: مفهوم السلطة الدينية

السلطة في المعاجم اللغوية تعني الملك والقدرة. (وفي المعاجم الفلسفية)، يحدد مراد وهبة مفهوم السلطة بأنها ((قدرة على إصدار الأمر والتنفيذ))[2] فهي مفهوم سياسي اجتماعي اقتصادي، يشير إلى النفوذ المعترف به كليا لفرد أو نسق من وجهات النظر، أو لتنظيم ذلك النفوذ المستمد من خصائص معينة أو خدمات معينة.أما مفهوم السلطة الدينية فيشير إليها بأنها ((في المسائل الدينية السلطة تفيد الوحي))[3] وفي تعريف آخر لها يفيد أن السلطة الدينية ((هي مستمدة من الوحي الذي أنزله الله على أنبيائه، ومن سنن الرسل، وقرارات المجامع الدينية المقدسة، واجتهادات الأئمة))[4] لم نجد في الأدبيات العربية والإسلامية التي اهتمت بموضوع الخلافة قديماً والدولة حديثاً- التي أطلعنا عليها- تعريفاً لمفهوم السلطة الدينية، ويرجع

---

(1)-محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص62.

(2)- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار المأثور للطباعة، القاهرة، 1979، ص221.

(3)- مفهوم السلطة بين الجور والعدل، بسام محمد حسين،www.anabaa.org

(4)-مراد وهبة : المعجم الفلسفي، ص221.

ذلك إلى عدة أسباب: إن موضوع علاقة الدين بالدولة لم يكن مطروحاً في الفكر العربي الإسلامي القديم هذا من جهة، وإن طرح سؤال ((هل الإسلام دين أم دولة؟)) هو من الموضوعات المستحدثة؛ حيث يرى (محمد عابد الجابري) أنه من الأسئلة المستوردة من الفكر الغربي، وهي دخيلة على الفكر العربي، لأنه لم يسبق طرحه في الفكر الإسلامي، ويضم هذا السؤال إلى قائمة الأسئلة المزيفة التي لا تعبر عن الواقع العربي، بل تعبر عن فكر مستورد، مضمونها مأخوذ من مجال الفكر الأوروبي، ((وإنما طرح ابتداء من منتصف القرن الماضي بمضمون لا ينتمي إلى التراث الإسلامي، مضمون نهضوي يجد أصوله وفصوله في النموذج الحضاري الأوروبي الذي كان العرب وما يزالون يطمحون إلى تحقيقه في أوطانهم، وبالخصوص ما يتعلق منه بالتقدم والنهضة))[1] ولأنه لم يكن في المرجعية التراثية العربية الإسلامية زمن معين فصل فيه الدين عن الدولة، فكان كل حاكم يلتمس الشرعية لحكمه من إعلان تمسكه بالإسلام وخدمته، ويلقب كل واحد منهم نفسه بلقب يوحي بذلك مثل (أمير المؤمنين، خادم الحرمين، القائد الإسلامي)، كما أن الفقهاء عبر التاريخ العربي الإسلامي لم يشكلوا مؤسسة دينية تمارس سلطة دينية، بل كانوا أفرادا يجتهدون في أمور الدين ويفتون في المشاكل الخاصة بالناس، وما يعرض عليهم من نوازل نتيجة تطورات المجتمع، لذا فإن مسألة فصل الدين عن الدولة بالنسبة لأصحاب المرجعية التراثية تعني لديهم إنشاء دولة ملحدة، أو حرمان الإسلام من السلطة لتنفيذ الأحكام الشرعية، ولجلاء هذا اللبس لا بد من التمييز بين السلطة المنفذة للأحكام

---

(1)-محمد عابد الجابري :الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص58.

الشرعية والهيئة الاجتماعية المسماة (دولة)، لأنه لا يمكن الإجابة عن السؤال السابق من داخل المرجعية التراثية لكونها إشكالية دخيلة على التراث العربي الإسلامي.

ويقترح محمد عابد الجابري وضع كلمة (أحكام) مكان كلمة (دين) وكلمة (سلطة) مكان (الدولة) [1] ويمكن صياغة السؤال بشكل جديد هو (هل يمكن فصل أحكام (الدين) عن السلطة (الدولة)؟ وأعتقد أن ذلك ممكناً لأن السلطة السياسية مجالها أوسع، فهي تهتم بتدبير الحياة، وتشتمل على دقائق ومستجدات ومتغيرات تخضع لظروف كل عصر، بينما الدين الإسلامي لم يهتم بأمور السياسة ولا يوجد نص قرآني أو حديث نبوي- كما سنرى لاحقا- يشرع لكيفية تأسيس الدولة الإسلامية، ولا كيفية اختيار الحاكم ولا طبيعة علاقة الحكام بالمحكومين ولا مدته، ولا مؤسسات الدولة، بل تركت هذه الأمور لاجتهاد المسلمين حسب ظروفهم التاريخية، ويصدق عليها قول الرسول الكريم (أنتم أدرى بشؤون دنياكم)، فما ورد في القرآن الكريم هو مبادئ أخلاقية عامة يتقيد بها كل مسلم مثل مبادئ الحرية والعدل والمساواة والشورى بمعنى (المشاورة)، وهي أسس عامة لبناء الأمة الإسلامية.

أما إذا رجعنا إلى التاريخ، فنجد أن الإسلام ظهر في مجتمع اللا دولة في مجتمع قبلي، وأن الدولة العربية الإسلامية نشأت بصورة تدريجية بعد ظهور الإسلام وتطورت حتى شكلت قوة عالمية بالفتوحات، ولكن ليس هناك من أدلة على أنه كان من أهداف الرسول إنشاء دولة، ودليل ذلك رفضه عرض قريش باختياره رئيسً ويترك الدعوة لدينه الجديد، كما أنه ليس في القرآن ما يفيد أن الدين الإسلامي يهدف إلى تكوين دولة أو (ملك)، وأن ما جاء في

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص62-63.

القرآن هو أن هناك حدود، مثل حد السرقة والجهاد وتحتاج إلى سلطة تقوم بتنفيذها، ولم يشترط في هذه السلطة أن تكون سلطة سياسية دينية، وإنما يقوم بتنفيذها أولو الأمر، هذا المفهوم الذي يتسع ليشمل ولي الأمر في الأسرة وفي القبيلة، الولي القضائي وأمير الحرب وأمير المؤمنين مدبر أمور الدولة، وكان من شروط الأخير في بداية الدولة الإسلامية أن يكون ملماً بالدين، ولديه القدرة على الاجتهاد فيما يواجه من متغيرات داخل الدولة[1]، وهذا القول لا ينفي نشوء الدولة الإسلامية في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، ولكن ليس هناك أي دليل يثبت أن الرسول مارس سلطة دينية، وإنما كان رسولاً مبشراً ونذيراً بأوامر الله ونواهيه، ليس لديه أي سلطة ضغط أو تفويض إلهي لممارستها، بل يشير عدد من الآيات إلى عكس ذلك مثل ((لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي))[2] و((ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين))[3] وكان عمله في تأسيس الدولة هو عمل سياسي مارس من خلاله كل أصناف التدبير السياسي المعتادة، مثل التحالف والمساومة والتنازل والمشاورة، وبذلك تم ((إنتاج منظومة من الأفعال السياسية المستقلة عن الظهرانية الدينية تقع في قلبها تقنيات سياسية ثلاث: الحرب، والمفاوضة، والتنظيم الوضعي، وقد جرى تجريبها جميعاً، ولتثبيت فعاليتها الحاسمة في تمكين الدولة من التحقق وفي فرض سيادتها وهيبتها على المدينة))[4]، وكان الرسول ﷺ محنكاً في تصرفاته

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص65-66.

(2)- سورة البقرة، الآية 256.

(3)- سورة يونس، الآية99.

(4)- عبد الإله بلقزيز:مفارقات الجدل في إشكالية الدين والسياسة،،ا لحركات الإسلامية والديمقراطية، سلسلة كتب المستقبل(13)،،مركز دراسات والوحدة العربية،بيروت،1999،ص 144،

السياسية، فـ ((إن الدولة التي جرت إقامتها، على عهد النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء، لم تقم على أسس دينية بأي معنى من المعاني التي تفهم من عبارة الدولة الدينية))[1]، إذن القرآن والسنة النبوية لم ينصا على أي سلطة دينية، بل إن أسس دولة المدينة ((تتضح بأنها كيان سياسي قام منذ البدء على رابطة مدنية وليس على رابطة دينية أو قل على عصبية سياسية، وليس على عصبية دينية. .. لم تكن دولة المؤمنين حصراً، والشاهد على ما ورد في دستور هذه الدولة (الصحيفة... ولم يجر التمييز في هذا التعاقد بين مؤمن وغير مؤمن برسالة الإسلام، فالولاء هنا ولاء سياسي (مدني) ولاء للدولة لا الدين))[2] وتبرز حقيقة هذا الولاء السياسي بعد وفاة الرسول في امتناع بعض القبائل عن دفع الزكاة في عهد أبي بكر الصديق، لأنه كان ينظر إليها كضريبة اقتصادية تقدم للدولة دلالة على الولاء؛ ذلك أن الزكاة شرعاً لايستوجب إعطاءها للحاكم وإنما تصرف كما نصت عليها الآيات القرآنية وبينت وجوه مصارفها (إنما الصدقات للفقراء....).

كانت السياسة من أولى المسائل التي دفعت المسلمين للاجتهاد منذ اجتماع سقيفة بن ساعدة التي انتهت بمبايعة عمر بن الخطاب لأول خليفة في الدولة الإسلامية أبي بكر الصديق، وكانت (فلتة) من عمر حسم بها الجدال الذي دار بين المهاجرين والأنصار، وأجتهد أبو بكر بأن أوصى أن يخلفه عمر، واجتهد عمر بن الخطاب في تكوين لجنة من ستة أعضاء للتشاور فيمن يخلفه، ووقع الاختيار على عثمان بن عفان الذي اغتيل وخلفه علي بن أبي طالب، وكان الصراع على الخلافة صراعا سياسيا بالدرجة الأولى، رجحت

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص142.

(2)- نفس المرجع السابق، ص147.

فيه الظروف الاجتماعية والقبلية كفة أحدهما على الآخر خاصة بين عثمان وعلي، وكان غياب تشريع قرآني أو حديث نبوي يفصل في مسألة السلطة السياسية سببا من أسباب نشوب النزاعات والفتن والحروب بين المسلمين، من قتل عثمان إلى موقعة الجمل وصفين، ثم حسم الصراع بين علي ومعاوية بالتحكيم وتحولت الخلافة الإسلامية إلى ملك عضوض، وإلى حكم وراثي في الدولة الأموية ثم العباسية وكان السيف والقوة هما الفيصل في حسم الصراع وتثبيت كيان الدولة في كثير من الأحيان مثل حروب الردة، وحرب علي ومعاوية، والصراع بين الخوارج والدولة الأموية وصولاً إلى الدولة العباسية، وكان الولاء السياسي الأساس الذي تقدمه فئات المجتمع في الدولة الإسلامية من مختلف الأجناس والأديان مؤمنين أو غير مؤمنين، فرض الجزية على أصحاب الديانات الأخرى وهي ضريبة اقتصادية تعبيراً عن الولاء السياسي، ((وعلى ذلك، فإن مقولة الدولة الدينية لا تتمتع في تجربة الإسلام أو إسلام الأصول، وإسلام ما بعد الخلافة الراشدة، بأي شكل من أشكال الشرعية، إذ إنه منذ الهجرة إلى المدينة وبداية تكوين سلطة نبوية تحققت أولى أشكال استقلال المجال السياسي عن المجال الديني في شكل فعل نبوي سياسي اعتمد الكفاءة الشخصية في المقام الأول –أمام غياب كامل لنص شرعي، واعتمد أسلوب الاستشارة. .. وبعد انقطاع الوحي ووفاة النبي (صلى الله عليه وسلم)، باتت السياسة شأنا مفتوحاً على الاجتهاد))[1]، وكان لكل خليفة من الخلفاء الأربعة أسلوبه في إدارة الخلافة، فاجتهد كل منهم حسب فهمه للدين وخبرته وقدم رؤية مخالفة للآخرين، ومنذ عهد معاوية تحولت الدولة إلى ملك وراثي.

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص147.

لم يكن أحد من الصحابة الذين تولوا الخلافة يفكر بأنه كان خليفة للرسول، أي أن يمارسوا سلطة دينية على المسلمين، تلك السلطة التي لم تعط حتى للرسول ذاته كما رأينا سابقاً. بل كانت الخلافة تعني عندهم إدارة أمور الدولة وتقوية بنيانها بالتوسع والفتح وترسيخ وحدة الأمة، وكان أحد أهداف الخلافة نشر الدين الإسلامي.

أما الاتصال بين المجالين السياسي والديني فكان شكلياً يبرز في توسل كل حاكم بالدين من أجل الحصول على الشرعية أمام مواطنيه، فيجند الفقهاء للقيام بهذا الدور لإعطاء الشرعية للدولة حيث لم يتجاوز دورهم تقرير الأمر الواقع وإضفاء الشرعية وصياغة نظريات في الخلافة نظّر فيها أصحابها- لجانب- ما جرى في عصرهم كما سنرى لاحقاً.

ونصل إلى خلاصة وهي أن السلطة السياسية في الدولة الإسلامية تأسست مستقلة عن السلطة الدينية- إذا صح هذا التعبير- والتاريخ العربي الإسلامي لم يشهد شكلاً من أشكال الدول الدينية كما حدث في أوروبا في العصور الوسطى، بل كان الفعل السياسي مفتوحاً للاجتهاد بما تقتضيه المصلحة دون نص مرجعي، وهناك فرق كبير بين أن تكون الدولة مبنية على أسس دينية، وبين استخدام الدين لإضفاء الشرعية عليها، وهذا الاستنتاج يوصلنا إلى التساؤل عن مدى شرعية الدعوات التي تسعى إلى بناء (دولة إسلامية) من قبل بعض الحركات والمفكرين الإسلاميين بعد أن اتضح بأنه لا يوجد نص شرعي يسند هذه الدعوات والتاريخ الإسلامي لم يثبت فيه وجود دولة دينية إسلامية.

ثالثاً: منظور الخطاب الإسلامي المعاصر للديمقراطية

اهتم الخطاب العربي الإسلامي المعاصر بدراسة وتحليل الديمقراطية مفهوماً وتطبيقاً، واختلفت رؤى رواده بين من يرى أنه مذهب يعبر عن فلسفة الغرب الأوروبي التي تتناقض مع الإسلام كدين إلهي أنتج الحضارة العربية الإسلامية، وبين من حاول البحث عن مرادف للديمقراطية من داخل الفكر الإسلامي، ومنهم من لا يجد حرجاً في استخدام مصطلح الديمقراطية، مستنداً على الديمقراطية كقيمة إنسانية والعبرة لديهم ليس في اللفظ بل في الدلالات العميقة التي يعبر عنها المصطلح وتطبيقاته، ويمكن تصنيف أبحاث الخطاب العربي الإسلامي المعاصر حسب موقفها من مسألة الديمقراطية كما يلي:-

أولاً: الأعمال التي أبرزت أن الديمقراطية مفهوم غربي يتناقض مع الإسلام وقيمه، ومبادئه ويمثل هذا الاتجاه في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر الجماعات الإسلامية المحظورة في مصر التي كشفت عن هذا الموقف في دراستين لها تحملان العنوانين التاليين:-

(محاكمة النظام)، و(الحركة الإسلامية والعمل العربي) وذهبت إلى أن التعارض بين الديمقراطية والإسلام يرجع إلى الأسباب الآتية[1]:-

- تناقض سيادة الشعب في الديمقراطية مع حاكمية الله، التي تتجلى في جعل الشعب مصدرا للسلطة والتشريع، وهذا نوع من الجاهلية في رأيهم، لأن حق التشريع هو خالص لله وحده.الحرية

(1)-فهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية، الحركات الإسلامية والديمقراطية، سلسلة كتب المستقبل العربي رقم (13)، الطبعة الأولى، 1999، ص48.

في الديمقراطية مطلقة دون شرط أو حد، مما يجعلها أداة لنشر الفساد وهذا يتعارض مع الالتزام في الإسلام.

- الديمقراطية تعتمد على تعدد الأحزاب، بينما في الإسلام هناك حزبان هما حزب الله وحزب الشيطان.
- الديمقراطية تقر بالمساواة بين المؤمن والكافر والفاسق وهذا يتعارض في رأيهم مع ما جاء في القرآن.

ومن الأعمال التي ترفض الديمقراطية لتعارضها مع الدين كتاب (أساس الحكومة الإسلامية) للسيد (كاظم الحائري) الذي صدر 1979، وكتاب (حزب التحرير الإسلامي) كما وضح في نشرته الداخلية[1].

إن هذا التيار الإسلامي الذي يمكن وصفه بالانغلاق والتشدد أصبح يشكل قاعدة عريضة في البلدان العربية على الرغم من أنه يواجه معارضة انبثقت من داخل الخطابات العربية الإسلامية الموازية له، ويصفه المفكر الإسلامي (فهمي هويدي) بأنه أي ((هذا الكلام يشكل شذوذاً على الخطاب الإسلامي العام))[2].

ثانياً: ويرفض بعض الباحثين الإسلاميين الديمقراطية انطلاقا من رؤيتهم لها كمذهب[3]، ومن هؤلاء (محمد مبارك)، الذي رأى أن الديمقراطية لا يمكن أن تلتقي والإسلام، لأنهما مذهبان مختلفان في الأصول، والفلسفة

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص67.

(2)- نفس المرجع السابق، ص48.

(3)- يؤكد هذا التوجه السيد حسن الأمين الذي يذهب إلى أن الديمقراطية مصطلح غربي مؤسس على وجهة نظر في الكون والحياة والمجتمع تتناقض مع الإسلام وثقافته ووجهة نظره الشاملة ومن هنا نشأ موقف بين الإسلام والغرب.

ـ زكي أحمد: الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، الحركات الإسلامية والديمقراطية، سلسلة كتب المستقبل رقم (13)، ص65.

ونتائج التطبيق[1]، ولا يختلف موقف (محمد قطب) عن سابقه الذي ينظر إلى الديمقراطية على أنها مذهب اجتماعي، ولذلك يرفضها رفضاً تاماً في كتابة (مذاهب فكرية معارضة)، وينضم إلى من سبق ذكرهم الشيخ (محمد عبد الرحمن)، المرشد الروحي لتنظيم الجهاد الإسلامي في مصر[2]، لقد بين في كتاب (الفريضة الغائبة) - وهو يمثل النظرية التي اعتمدها تنظيم الجهاد الإسلامي في مصرفي رفضه للديمقراطية ورأى أن السبيل إلى بناء دولة إسلامية، هو الجهاد بعد إقامة قاعدة جماهيرية تؤمن بها، وتعمل على تحقيقها عن طريق القوة أي الجهاد.

ثالثاً: أبحاث رفضت المقابلة بين الديمقراطية الغربية والإسلام كدين له عمق عقيدي وقيم أخلاقية تشمل حركة المجتمع كله، والديمقراطية كآلية في النظام السياسي الغربي ((ليس من العدل ولا من العلم، أن تسمى نظاماً عمره أربعة عشر قرناً باسم حديث أو قديم، قد يتفق معه في أمور، ويختلف معه في أمور أخرى))[3] ويعضد هذا الاتجاه الرافض للديمقراطية الفقيه (أبو الأعلى المودودي)، الذي يرى أن الديمقراطية تختلف عن الإسلام وعليه لا يجوز إطلاق الديمقراطية على أي نظام أو دولة إسلامية، وإنما الأجدى أن يطلق عليها، مصطلح الحكومة (الإلهية الثيوقراطية) لأنها أصدق تعبيرعن النظام الإسلامي ويميزها عن الحكومات الثيوقراطية الأوروبية في العصور الوسطى أن القساوسة كانوا هم الذين يشرعون لها من عند أنفسهم، بينما

---

(1)- محمد المبارك :الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، 1970، ص82.

(2)- زكي أحمد:الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، ص71.

(3)- القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ج1، ص388، نقلاً عن ندوة الحركات الإسلامية والديمقراطية، ص44.

سدنة الفقهاء والمسلمين يرتكزون على كتاب الله وسنة رسوله، ولذا فضل أن يطلق على الحكومة الإسلامية أحد الاسمين التاليين أما (الثيوقراطية الديمقراطية) أو (الحكومة الإلهية الديمقراطية) [1]، هذه الدعوة لإنشاء حكومة دينية جاءت كرد فعل على السؤال الزائف الذي نقل إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر (هل الإسلام دين أم دولة؟)، وكان من الطبيعي أن يختار الفقيه الحكومة الدينية وهذا أقصى ما يمكن أن يمده به حقله المعرفي الذي ينتمي إليه.

ويعد (محمد أسد) من أوائل الذين رفضوا استخدام مصطلح الديمقراطية في كتابه (منهج الحكم في الإسلام) عام 1956م، واعتبر استخدامها يدخل في باب التضليل، حيث لا صلة لها بالإسلام، ولذا لجأ بعض الإسلاميين إلى مقابلة مصطلح الديمقراطية بالشورى (والبيعة) بدلاً من (العقد الاجتماعي) والإجماع بدلاً من (الرأي العام) وغيرها من المصطلحات[2]، ويرد (فهمي هويدي) هذا العداء للديمقراطية بأنه نتاج لتاريخ مثقل بالعداء للغرب والشك في مشاريعه، أي أنه مبني على مواقف إيديولوجية مسبقة معادية لكل ما هو غربي بغض النظر عن محتواه، والخطاب الإيديولوجي خطاب تغيب فيه الموضوعية والتحليل العقلاني العلمي[3].

---

(1)- فهمي هويدي: الحركات الإسلامية والديمقراطية، ص45.

(2)- زكي أحمد: الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، ص69.

(3)- لقد استخدم بعض الفقهاء مصطلح الديمقراطية وربطوه بالقهر والظلم والاستعمار ولذلك استخدم من قبل السياسيين الإسلاميين في تثبيت حكمهم مثل ما قام به الشاه رضا في إيران عندما وصف حكم كمال أتاتورك في تركيا بأنه مخالف للإسلام، واستخدمه أحمد الشامي في اليمن ضد ثورة 1948 التي أرادت وضع دستور فحرض القبائل لأنها تريد إحلال الدستور مكان القرآن وتباع البلاد للنصارى، وأصبح الدستور أكبر شنيعة يلصقها الخصم بخصمه لعدة سنوات.

ـ فهمي هويدي: الحركات الإسلامية والديمقراطية، ص20.

وتحفظ (سيف الدين عبد الفتاح) على الديمقراطية الغربية في أطروحته للدكتوراه بعنوان (التجديد السياسي والواقع العربي الإسلامي) بين فيه اعتزازه بالمشروع الحضاري العربي الإسلامي لتميزه، وحذر من الانزلاق في تقليد الغرب واستجلاب أنظمته والديمقراطية في مقدمتها، لأنها نظام غريب على الإسلام ولن يعطي ثماره، وعلى المسلمين التقيد بعقيدتهم الإسلامية وألا يأخذوا أفكار الغرب، لأن ذلك يعد تسليما بهزيمة أنظمتهم وأنظمة عقيدتهم، ومن ثم الشك في مدى صلاحيتها[1].

رابعاً: ونجد أبحاثا تنتقد الديمقراطية الغربية لأنها لم تستطع أن تحافظ على مبادئها الليبرالية التي بشرت بها يوم كانت ثورة عارمة تنشد التحرر والانعتاق من الحكم المطلق، إذ أثبتت الأحداث التاريخية أنها تنكرت لمبادئها (الحرية والمساواة والإخاء)، وأصبحت باسم الديمقراطية تمارس العسف والاحتلال، وبذلك تخلت عن مبادئها وأعلنت (سيادة الرجل الأبيض، ((وأصبحت حقوق الإنسان تعني عندهم حقوق الإنسان الأبيض.... وتفتحت شهياتها جميعاً لأرزاق الشعوب الضعيفة ومقدراتها))[2]، وإن المآزق التي بينها (خالد محمد خالد) في كتابه (الديمقراطية... أبداً) قد شابت تطبيق الديمقراطية الغربية على المستوى الدولي وهي مبررات ليست مقنعه فيما أعتقد لرفض الديمقراطية على المستوى الوطني.

يمكن ضم (فهمي هويدي) إلى هذا الاتجاه وقد سجل ملاحظات أربع على الديمقراطية وهي:

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص47-48.

(2)- زكي أحمد: الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، ص66.

أولا تحفظ على اتخاذها نموذجاً ومرجعية ومقياساً للتطبيق ثانيا: شكك في جدوى الأحزاب والانتخابات وإمكانية تزييفها ومدى صدق سيادة الشعب. وعليه يدعو إلى إعادة النظر في مسلمات وآليات الديمقراطية الغربية، ثالثا :أن تطبيق الديمقراطية يتطلب تغيير النسيج الاجتماعي حتى يسمح بقيام الأحزاب، لأن قيام الأحزاب في دولة تتجذر فيها القبيلة والطائفية والعرقية، قد تكون سببا في تفتيت وحدة الوطن، رابعا: لاحظ أن الديمقراطية الغربية تعاني من الازدواجية، وهي تطبيق الديمقراطية على المستوى الوطني واستخدام القوة في المحيط الدولي، ولقد حاول تبرير هذا الموقف من الديمقراطية بأنه يرجع لأسباب منهجية لعرض الأفكار وتظل الديمقراطية على الرغم من منزلقاتها أفضل الخيارات المطروحة في نظم الحكم[1].

خامساً: أبحاث جعلت الديمقراطية الغربية تقابل الشورى في الفكر الإسلامي، وقد بدأ هذا التوجه مع جهود (محمد عبده) إلى الشيخ (محمد شلتوت) وهما يذهبان إلى أن نظام الحكم في الإسلام لا يتعارض مع مبادئ الديمقراطية؛ حيث أشار إلى ذلك في كتابه (المبادئ الأساسية في الحكم)، وهذا التقابل بين الديمقراطية والشورى في الإسلام (أقره حسن البنا) في العقد الرابع من القرن العشرين عندما رأى أنه لا تعارض بين النظام النيابي وقواعد الإسلام في الحكم، وعليه أبدى ارتياحه للدستور المصري في ذلك الوقت، ويؤكد هذا التوجه عنده، إلقاؤه محاضرة عن (الديمقراطية الإسلامية). كما ألف (محمود العقاد) كتاباً عن الديمقراطية أبرز فيه منظوره لـ (الديمقراطية في الإسلام)، وأكد أسبقية الإسلام إلى إقرار مبدأ الديمقراطية

---

(1)- فهمي هويدي :الإسلام والديمقراطية، ص21-22.

لأن ((فكرة الديمقراطية أنشأها الإسلام لأول مرة في تاريخ العالم))[1]، ونلاحظ أن هذا التوجه الذي حاول التصالح مع الديمقراطية ركز على مضامين الديمقراطية، وبذلك استطاع تجاوز جدلية التعارض بين الديمقراطية والشورى، وكان كتاب (محمود العقاد) المرجع لكثير من الباحثين الإسلاميين المعاصرين[2]، وفي هذا المسار ألف (محمد ضياء الدين الريس) كتاب (النظريات السياسية في الإسلام) بين فيها نقاط الالتقاء والاختلاف بين الديمقراطية والشورى الإسلامية، ووضح أن نقاط الاختلاف أكبر من نقاط الاتفاق، وأهمها أن الشعب في المفهوم الإسلامي يقوم على رابطة روحية وهي العقيدة، وليس على رابطة الدم والجغرافيا والاختلاف بين أهدافهما، وأن أهداف الديمقراطية دنيوية مادية، بينما النظام الإسلامي أهدافه مادية وروحية، كما أن سلطة الأمة في الديمقراطية مطلقة بينما في النظام الإسلامي مقيدة بالدين وتتصرف في حدوده[3].

أما من حيث المصطلح فقد أقر عدد من الباحثين استخدام مفهوم الديمقراطية بدلاً من الشورى بوصفه أكثر شيوعاً واستعمالا، لأن المعاني أهم من المباني كما يقول (حسن الترابي) ويعتقد (محمد مهدي شمس الدين) أن مفهوم الديمقراطية مفهوم إنساني، ورفض ما هو إنساني يعد موقفا غير إنساني، بينما قام (فهمي الشناوي) بالدمج بين مصطلح الديمقراطية

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص40.

(2)- لقد صدرت عدة كتب تؤيد موقف العقاد السابق ومن هذه الكتب(نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام) وكتاب (دراسة الفكر السياسي في الإسلام: شخصيات ومذاهب) لمحمد جلال شرف، وكتاب (الحرية في الإسلام) لأحمد شوقي الفنجري، ودراسة مالك بن نبي(حول الديمقراطية في الإسلام) وقد ابدي بعض التحفظات على الديمقراطية.

(3)- نفس المرجع السابق، ص43.

والشورى في مصطلح واحد وهو (الشورقراطية)، فالشورى ترشد الديمقراطية، لأنها أهم وأشمل، ورأى ضرورة الاستفادة من فوائد الديمقراطية[1].

إن التأكيد النسبي للديمقراطية الغربية ومكتسباتها وآلياتها، ترافق مع فهم الديمقراطية وخصائصها، أنها أداة لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكومين، وهي تتسع للمعارضة لتكون جزءا من النظام في الدولة، تمارس نقد السلطة. ويرى الشيخ (محمد الغزالي) أن الديمقراطية تمثل نظرة و((... إن هذه النظرة تقترب كثيرا من تعاليم الخلافة الراشدة))[2].

ويستنكر الشيخ (القرضاوي) رأي بعض الإسلاميين الذين يرفضون الديمقراطية، ويرون أنها كفر أو منكر، ويرى أن ذلك ناتج من عدم فهم جوهر الديمقراطية وهو ((أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يفرض عليهم حاكم يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، وألا يساق الناس إلى اتجاهات أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها))[3]، كما رد الشيخ (القرضاوي) على القائلين إن الديمقراطية تتعارض مع مبدأ الحاكمية لله لا البشر، وأوضح أن الديمقراطية لا تتعرض للأمور الإلهية، بل تعمل للقضاء على التسلط والدكتاتورية والحكم المستبد، وأن حاكمية الله الكونية متحققة، وهي التصرف في الكون بما فيه، وأن حاكميته التشريعية الأمرية متحققة بتنفيذ المسلمين ما جاء في نصوص القرآن ((ومما يؤكد ذلك أن

---

(1)-زكي أحمد :الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، ص69-70.

(2)-محمد الغزالي :السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل السنة، الطبعة الثامنة، القاهرة، دار الشروق، 1990، ص164.

(3)- فهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية، ص49.

الدستور ينص- مع التمسك بالديمقراطية- على أن دين الدولة هو الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية هي مصدر القوانين، وهذا تأكيد لحاكمية الله))[1]. أما القضايا الاجتهادية فلا بد من مرجع للحسم والتصويت إحدى الوسائل التي ارتضاها العقلاء والمسلمون لذلك، ولا يوجد في الشرع ما يمنعها، بل وجدت سوابق تؤيدها[2]، وتطور هذا الاتجاه الذي يسعى إلى تجاوز جدلية الديمقراطية والشورى عندما تبنته بعض الجماعات الإسلامية، مثل الحركة الإسلامية في تونس حيث صرح أحد قادتها وهو (الغنوشي) بأن الديمقراطية تعد خيارا أصيلا لحركته ((وان الديمقراطية ليس بضاعة غريبة إنما بضاعتنا التي ردت إلينا، وأن أهم فشل عاناه تاريخنا هو أن الشورى ظلت قيمة أخلاقية عليا ولم تتحول إلى مؤسسة سياسية))[3] وهو في دعوته هذه يرفض المضامين العلمانية، ويأمل أن يفرغها من هذه المضامين، وهو يعترف بفعالية أدواتها وآلياتها في التطبيق ويرى فيها تجسيدا للشورى في الإسلام.

بينما يذهب (محمد حسن الأمين) إلى أن ((الديمقراطية- بالرغم من نشأتها الغربية تعتبر نظاماً حيادياً، أي من صنف العلوم والإدارة والتنظيمات التي تشكل منجزات قابلة للتبني، دون أن يكون تبنيها خطرا على مكونات الهوية الخاصة... ليست عقيدة. .. ولا تتضمن موقفاً رافضاً للعقيدة كالليبرالية مثلاً إنها صيغة لتحويل الحرية إلى نظام حياة))[4] وعليه دعا إلى فك الاشتباك غير الحقيقي بين الديمقراطية والشورى، إذ ن كلاهما يعطي السلطة للأمة، ولاتمايز بينهما كما لا يوجد بينهما تناقض أو عداء.

---

(1)- المرجع السابق، ص57.

(2)- المرجع السابق، ص59.

(3)- زكي أحمد :الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، ص63.

(4)- نفس المرجع السابق، ص71-72.

كانت هذه رؤى الأبحاث التي تناولت الديمقراطية، ونقطة الضعف فيها أنها تحمل موقفا إيديولوجيا مسبقا من الديمقراطية، أوعدم فهم مضامينها الإنسانية وآليات تطبيقها وأهدافها، أوعدم الدقة في تحديد المفاهيم والخلط بين دلالات مفهوم الديمقراطية ومفهوم الشورى وحدود كل منهما. بذلك اختلفت فيما بينها في تحديد علاقتها بالشورى أداة السلطة الدينية التي ينشدها بعض الإسلاميين المعاصرين.

رابعاً: نقد منهج وآليات الخطاب العربي الإسلامي الحديث والمعاصر

إن دراسة وتحليل منهج وآليات الخطاب العربي الإسلامي الحديث والمعاصرة كانت مجال اهتمام عدد من الدراسات الجادة من قبل المفكرين العرب[1]، وقد كشفت عن جمود وعقم تلك الآليات التي تشكل المنهج في الخطاب العربي الإسلامي، التي جعلته خطاباً منغلقاً على ذاته يجتر ويكرر التراث العربي، وظيفته هي إظهار مضمون الماضي وليس إنتاج معرفة جديدة تتسم بالجرأة في الطرح والتحليل والانفتاح على الآخر، مستفيدة من منجزاته العلمية والمنهجية في مجال العلوم الإنسانية ويمكن حصر أهم آليات الخطاب العربي الإسلامي الحديث والمعاصر في النقاط الآتية:-

1ـ المنهج في الخطاب العربي الإسلامي الحديث والمعاصر ينطلق من أرضية تعمرها المسبقات الإيديولوجية التي تحدد منذ البداية الرؤية والأهداف والنتائج، وهي تقف عائقاً أمام قيامه بتحليل موضوعي لما يدرس، ومن هذه المسبقات تبنيه لبعض الأطروحات مثل (لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها)، والدعوة السلفية القائلة: (لا ينهض العرب اليوم إلا

(1)- نذكر من هؤلاء كتاب (الخطاب العربي المعاصر) لمحمد عابد الجابري، وكتاب (نقد الخطاب الديني) لنصر حامد أبو زيد، وكتابات محمد أركون في نقد العقل الإسلامي....

بما نهضوا به بالأمس)، والطموح إلى (قيادة العالم) [1].إن الخطاب العربي الإسلامي الحديث والمعاصر يعد هذه الأطروحات وغيرها من البديهيات، وهو ينطلق منها معتمدا على آلية ذهنية وهي (قياس الغائب على الشاهد). ولقد كشف (محمد عابد الجابري) عن سيطرة هذه الآلية على الفكر العربي بكل تفريعاته وممارسة العرب لها بشكل آلي دون وعي، وهي إن أنتجت في الماضي معرفة وهي العلوم العربية في عصر التدوين لكنها استنفدت طاقتها، ولم تنتج في الفكر العربي الحديث والمعاصر إلا دراسات تتميز بالاجترار والتكرار، وإن كان الإنتاج الفكري والاكتشاف العلمي والإبداع في أي مجال أولى شروطه هو التحرر من المسبقات التي أطلق عليها فرنسيس بيكون أوهام العقل. ويكشف هذا الجانب عن نرجسية ثقافية وهي آلية للدفاع عن الذات وذلك بتعظيم ما عند النفس وتبخيس ما عند غيرها مثل (بضاعتنا ردت إلينا) في إشارة لأسبقية العرب لما ينجز في الغرب من علوم، وبذلك يواجه الخطاب العربي الإسلامي المعاصر التفوق الغربي بلغة العظمة والتبجيل للسلف والمدح والتعظيم للذات، مقابل الهجوم على الثقافة الغربية وقيمها ومناهجها ونماذجها ونظمها ومؤسساتها[2].

2ـ رفض الآخر (الغرب) الذي يكشف عن اللا شعور المخفي للعرب والمسلمين تجاه الغرب، لاشعور يتضمن صورتين متناقضتين للغرب، الغرب القوي المتقدم حامل لواء الحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية، والغرب المستعمر، المغتصب، الغرب الذي نهب الخيرات وأذل الشعوب وقتل

---

(1)- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1988، ص30.

(2)- علي حرب :الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص116.

الرجال والنساء والأطفال، وساعد على اغتصاب أرض الميعاد. ..هذا التراكم من الإحباطات من الغرب منذ الحروب الصليبية إلى وقتنا الراهن جعل الخطاب العربي الإسلامي الحديث والمعاصر يرفض الغرب ويناصبه العداء، نلاحظ ذلك في خطابات ((.. القادة الإسلاميين مثل التونسي الغنوشي، والسوداني حسن الترابي، والمدني الجزائري، وعدد من المفكرين الإسلاميين في مصر مثل سيد قطب وفهمي هويدي وهم يؤكدون ما يروج له الغرب بأن الحركات الإسلامية ترفض القيم الغربية العلمانية والديمقراطية، وحكم القانون المدني والمساواة بين الرجل والمرأة، وبين المسلمين وغير المسلمين))[1] ونلاحظ أن خطاب الحركات الإسلامية العربية المعاصرة تضع دول الغرب على الرغم من الاختلاف بين شعوبها وأشكال حكوماتها واختلاف مواقفها من العرب- في سلة واحدة، ومن هنا يعمم مفهوم الغرب ليشملهم جميعاً ((وهم يلتزمون بصراع طويل الأجل مع الغرب، الذي يرونه متحللاً وعدوانياً، وبنزاع مع العدو التاريخي، وقد كان مناضلو (حزب التحرر) - الذي كان في أوائل التسعينيات- واضحين تماماً في أن هدفهم هو تحويل العالم كله إلى الإسلام عن طريق الجهاد))[2]، إن هذا التصور لمفهوم الغرب أبعد ما يكون عن الواقعية، فهو كيان متنوع ومتناقض في عدد من النواحي ومواقفه مختلفة، ويمكن تغيير توجهات الغرب وتحويلها لصالح العرب، ولن يتم ذلك إلا بخطاب يقبل الآخر أولاً ويفتح الحوار معه، وإذا لم يتفهم الإسلاميون عموماً الظروف المحيطة الداخلية والخارجية (النظام

(1)- فري هاليداي:الإسلام وخرافة المواجهة الدين والسياسة في الشرق الأوسط، ترجمة محمد مستجير، مكتبة مد بولي، 1997، ص131.

(2)- نفس المرجع السابق، ص131.

العالمي الجديد) ومفاتيحه وأهدافه، فإن ذلك سيؤدي إلى تدمير المشاريع العربية قبل أو بعد ولادتها ((مع التأكيد على أن التفهم ليس إبراز العدائية المفرطة /العاطفية، واعتبار العدو واحدا لا يتجزأ وبالتالي مهاجمته الأدبية والفكرية بطريقة نفورية واستنفارية فهذا الصنف من التفهم لن ينفع المشروع الإسلامي، بما أن موازين القوى لا تلعب لصالحه، بل لصالح أعدائه، ولا بد من الاقتناع بالتحالفات والتنازلات والتكتيك بصوره وأبعاده كلها))[1]، وإذا كنا مع (خالد شوكت) فيما ورد في النص السابق، وربما يكون الأمل في الحوار بين المسلمين ودول الغرب أن يتحول العداء إلى تفاهم يبني على المصالح على أسس عقلانية وعلمية وفق مبدأ التسامح الذي يؤدي إلى السلام.

3ـ غياب التحليل العقلاني وتوظيف الجانب النفسي أحد سمات المنهج في الخطاب العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، ويبرز ذلك في الحساسية في ردود الفعل تجاه أي عمل نقدي للتراث العربي الإسلامي سواء من قبل المستشرقين أم الباحثين العرب، وتأتي ردود فعلهم في صورة دفاعية في شكل عبارات إنشائية تكون في ذاتها محل نقاش وجدل أو نقد، وفي كثير من الأحيان يأتي الرد في شكل تذكير بأن الباحث من المستشرقين أو العلمانيين سيء النية حيال الإسلام[2]، بذلك يستثيرون الجانب النفسي في القارئ العربي دون أن يعملوا على تحليل ودراسة موضوع النقد ذاته، والكشف عن نقاط القوة والضعف فيه، والرد عليه بأسلوب موضوعي، لأن النقد إذا كان

---

(1)- خالد شوكت: الحركات الإسلامية بين سلفية الشكل وسلفية المضمون، الحركات الإسلامية والديمقراطية، سلسلة كتب المستقبل رقم(13)، ص216.

(2)- عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام العقل الفقهي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، ص345.

صحيحاً فلن تغير الردود المتشنجة من الأمر شيئا أيا كان مصدرها، والأغرب من ذلك أن هذه الردود يقدمها أصحابها باسم الإسلام، مما يعني إلصاق تلك التفسيرات والردود بالإسلام ذاته، وقد يخالف الحقيقة النصية (القرآن) ولا يعبر عنها، وهل يحق لهم (التحدث باسم الله)؟ ومن أين اكتسبوا هذا الحق أو التفويض الإلهي؟ ويبرز الخلل المنهجي في الخطاب العربي الإسلامي الحديث والمعاصر في غياب التحليل العقلاني، الذي يؤطر الديمقراطية، وحضورها ويتأثر بالظروف المحيطة به في الزمان والمكان، ويتخذ شكل الدفاع عن الذات بطريقة ظرفية وإجرائية تعمل على ((إبراز عناصر التشابه والتماثل أو التقارب بين المبادئ الإسلامية والمبادئ التي قامت عليها الحضارة الغربية دون أن ترتقي هذه المنهجية إلى بلورة وصياغة النظريات الإسلامية بعيداً عن الانفعالية وإبراز المظلومية أو الدفاع عن الذات، وهذا ما نلمسه في طريقة تعاطي الفكر الإسلامي الحديث في مسألة الديمقراطية))[1] وهذا الجمود في تحليل مفهوم الديمقراطية يرجع إلى قلة اهتمام الإسلاميين العرب بالدراسات المعرفية الحديثة في علم الاجتماع الأنثروبولوجيا والأبحاث المنهجية المعاصرة، التي تمكن الباحث من القدرة على التحليل وتجعله يتجاوز إطار التاريخ والجغرافيا وتجعل من الديمقراطية ثمرة لجهود إنسانية.

ويتجلى بوضوح أكثر غياب التحليل العقلاني وتوظيف الجانب النفسي في عملية الاختزال التي يقوم بها الخطاب السابق ذكره للنظريات الفكرية والعلمية والنفسية الغربية مثل اختزال الماركسية في المادية والإلحاد دون دراسة الأسباب التاريخية التي أدت إلى ظهورها وأهدافها ووسائلها، واختزال

---

(1)- زكي أحمد: الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، ص64-65.

(الدارونية) وبشكل منفر في (حيوانية الإنسان)، واختزال نظرية فرويد النفسية في (وحل الجنس) وتاريخ أوروبا الحديث في تأليه العقل، ثم أتت مادية القرن التاسع عشر، وتضاءل دور العقل ومعه الإنسان[1].

4ـ منهج الخطاب العربي الإسلامي الحديث والمعاصر تتسم أحكامه بالدوغمائية أي القطعية المطلقة، لأن رواد هذا الخطاب يعتقدون أنهم يمتلكون الحقيقة المطلقة، وبذلك يتجهون إلى تجهيل خصومهم، وأحياناً تكفيرهم ((إن هذا الخطاب لا يتحمل أي خلاف جذري، وإن اتسع صدره لعض الخلافات الجزئية، وكيف يتحمل الخلاف الجذري وهو يزعم امتلاكه للحقيقة الشاملة والمطلقة؟))[2] وإن كانت هذه السمة تظهر أكثر في الخطاب الأصولي عامة ومنها الأصولي الإسلامي ((ولا عجب أن تنتج الأصولية العقم والشلل لأن مبناها أن هناك من فكر عنا وكفانا عناء البحث والتنقيب، فما علينا سوى العودة إلى السلف لتقليدهم وحراسة أفكارهم وصونها من التغيير والانحراف وذلك مقتل الفكر. ..والذين يفعلون ذلك على سبيل التعلق بالأصل، يمارسون علاقتهم بفكرهم بالسعي إلى استئصال الآخر ثقافياً. جسدياً دفاعاً عن معتقد ديني أو عرقي أو طبقي))[3]، إ ن الادعاء بامتلاك الحقيقة المتراكم في الذات الإسلامية المعاصرة هي نقطة الارتكاز التي تنطلق منها الصدامية والعنف داخل المجتمعات العربية بالإضافة إلى الشعور بالظلم والاستبداد الداخلي والخارجي، وإن اعتقادهم الحاسم بامتلاكهم للحقيقة ومحاولة فرضها جعلت العلاقة بينهم وبين الآخر

---

(1)- علي حرب:الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، ص114-115.

(2)- سيد قطب:الإسلام ومشكلات الحضارة، مكتبة وهبة، القاهرة، 1967، ص52-89.

(3)- حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني،مكتبة مد بولي، القاهرة، الطبعة الرابعة،2003،ص89.

المخالف في الداخل والخارج علاقة متوترة وعنيفة، لأن الحسم والقطع والانغلاق وتغيب الحوار تكون هذه ثماره.

وهذا النهج في الخطاب العربي الحديث والمعاصر بدأ منذ نهاية القرن التاسع عشر عندما وقف فقهاء الأزهر ضد أفكار (محمد عبده) في التجديد، وحكمهم بمصادرة كتاب (الإسلام أصول الحكم) لـ (علي عبد الرازق) وعزله عن القضاء، وتكرر الموقف مع (طه حسين) عندما أصدر كتابه (الشعر الجاهلي) في العقد الثاني من القرن العشرين، وكذلك مع كتب (حامد أبو زيد) وغيره. أما معارك الخطاب العربي الإسلامي المعاصر مع النصوص الأدبية فهي كثيرة نذكر منها منع نشر رواية (أولاد حارتنا) للكاتب (نجيب محفوظ)، لأنهم حكموا عليها بأنها تتعارض مع العقيدة، ورواية (وليمة لأعشاب البحر) وغيرها تمت مصادرة أفكار هؤلاء على الرغم من أنهم لم يتناولوها بالنقد والتحليل العلمي الموضوعي، وإنما بالإقصاء والتسلط وإصدار الحكم بالإبعاد أو المنع والعزل دون فتح باب الحوار معهم، وفي هذا نوع من الاضطهاد الفكري الذي يمارسه الإسلاميون باسم الدين، لأنهم يضعون أنفسهم أوصياء عليه، والله قد تكفل بحفظه ولم يعطهم أو يفوضهم للقيام بذلك.

5_ أما آلية التقليد الناتجة من الخوف وعدم الجرأة على طرح المسائل وتحليلها في الخطاب العربي الإسلامي الحديث والمعاصر فتعتمد على مسلمة، وهي أن الإسلام قد قدم حلولاً وتفسيرات لكل المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية والثقافية التي تعترض الإنسان، وعليه يرى أن العودة إلى أحكام الشريعة هو الحل لكل المشكلات في المجتمعات العربية، التي نتجت عن إقصاء وعزل الإسلام عن الواقع العربي، ولكن

الخطاب العربي الإسلامي المعاصر ((لا ينشغل بطرح أي تساؤل عن لماذا، وكيف، ومتى تم إقصاء الإسلام عن واقع المجتمعات العربية مع أنها تساؤلات جوهرية تمثل جوهر المشكل، ودون مواجهة هذه التساؤلات ومحاولة الإجابة عنها بطريقة علمية سيظل افتراض إقصاء الإسلام عن حركة الواقع أمراً قدرياً يستعصي على الفهم والتحليل ولا يقبل التفسير))[1] ولعل عجز الخطاب السابق عن تحليل المشاكل العربية الواقعية، واقتراح حلول لها جعله يرفع شعار (الإسلام هو الحل)، وربما كانت كلمات المفكر الإسلامي (فهمي هويدي) تعبر أصدق تعبير عن ذلك فهو يقول ((كان بيدنا سلاح استخدمناه مرة للانتصار، ثم ألقيناه فمضينا على طريق الهزيمة والاندثار. .. وعندما يطلق سراح القرآن، سوف يطلق سراح هذه الأمة))[2]

إن تقليد السلف أو الاتكاء عليهم عند مناقشة أي إشكالية عربية إسلامية هي إحدى الآليات التي كشف عنها (محمد عابد الجابري) في كتابه (الخطاب العربي المعاصر)، عندما أوضح أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر ومنه الخطاب الإسلامي، ينطلق الباحث فيه من إحدى المقولات التراثية أو يختم دراسته بتدعيم رأيه بمقولة مأخوذة من التراث، وتؤخذ هذه المقولات كمسلمات يتم الانطلاق منها أو تتوج بها نتائج البحث. ويؤكد (على حرب) أن التمسك بالأصول يؤدي إلى مصادرة العقل وتسطيح الفكر والواقع، ومصادرة المعنى، ووصل إلى أن الاتكاء على السلف والتقليد لن يثمر إنتاجا وابتكارا بل ((إننا لا نجد أصولياً ماركسياً استطاع تجديد الماركسية أو أصولياً إسلامياً استطاع فتح حقل للمعرفة أو اجتراح منهج

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص90

(2)- فهمي هويدي:القرآن والسلطان، دار الشروق، القاهرة، 1982، ص18-19.

للدرس أو تطوير علم من العلوم، إلا من عمل على انتهاك الأصول بالزحزحة والإحالة أو الخرق والتجاوز))[1]، إن الجرأة والمغامرة في البحث هي الأساس في تطوير البحث والمعرفة، وإن الاعتماد على الأصول والسلف يقتصر على إعادة القديم بلغة جديدة تتسم بالاجترار والتكرار في السياسة والمعرفة.

6_الخلط بين ما هو سياسي وأخلاقي في تكوين الدولة، بما أن الهدف الأساسي من قيام الدولة الإسلامية هو تحقيق مهمة استخلاف الإنسان في الأرض، ولا يتم ذلك بفرض تعاليم الإسلام من خلال القهر والإرغام لذلك فإن ما تقوم به الحركات الإسلامية باتباع نهج ضيق باستخدام السلطة الدينية لتطويع الناس لأحكام الإسلام منشؤه خلطها بين وظائف الأمة ووظائف الدولة، ((ففي حين تهدف الأمة إلى تربية الشخصية الإسلامية، وتوفير المناخ المناسب للنمو الأخلاقي والروحي للفرد،. .. ضمن الإطار العام للشريعة، تسعى الدولة إلى تنسيق نشاطات وجهود الأمة بغية توظيف الطاقات والإمكانيات البشرية والطبيعية للتغلب على المصاعب والعقبات السياسية والاقتصادية التي تعيق نمو الأمة ورقيها))[2]، لأن البنية التشكيلية للشريعة الإسلامية كما يرى (صافي لؤي) تتكون من دوائر تتقاطع فيما بينها، وهناك قطاعات من الأحكام الشرعية لا تتعلق بالفعل السلطوي السياسي خاصة ما يتعلق بالبعد الأخلاقي، هذا القطاع من اختصاص المجتمع الإسلامي وليس الدولة الإسلامية، بينما تختص الدولة بتطبيق القطاع التشريعي الخاص بالبعد

---

(1)- علي حرب: الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، ص114.

(2)- لؤي صافي: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي. الحركات الإسلامية والديمقراطية، سلسلة كتب المستقبل العربي(13)، ص138.

الحقوقي، والخطأ واللبس الذي يقع فيه بعض المنظرين عندما ينظرون للدولة بشكل شمولي ويسند إليها تطبيق الشريعة كاملة، دون الانتباه إلى ضرورة الفصل بين وظائف الأمة المرتبطة بالبعد التربوي الأخلاقي والبعد السلطوي القانوني الذي يعد من وظائف الدولة.

7_ التأويل دون ضوابط موضوعية علمية أدى إلى فصل بعض الآيات القرآنية من سياقها وتوظيفها كدليل في غير موضعها، والأمثلة الآتية توضح ذلك، يعترض بعض الإسلاميين على الديمقراطية، لأنها تساوي بين الناس إذ لا فرق بين مؤمن وكافر أو فاسق، بينما القرآن يذكر: ((أفنجعل المسلمين كالمجرمين))[1] للتدليل على أن الإسلام يفرق بين المؤمن والكافر في الحياة الدنيا، بالرغم من أن السؤال في الآية أتى في سياق الحديث عن الآخرة وليس الدنيا[2].

ويتكرر نفس المأخذ في الخطاب الإسلامي المعاصر الذي يقر بمبدأ (الحاكمية) عندما يقوم بتأويل الآيات الثلاث (46، 47، 48) من سورة المائدة وهي ((ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون))[3].....هم الظالمون... هم الفاسقون...))، إن السياق الداخلي لهذه الآيات يتطلب النظر إلى الآيات السابقة له، وربطها بالآيات اللاحقة لها أي الآيات من 40-54 لأنها تمثل وحدة سردية واحدة أي نصاً متصل السياق، وإن بترها من سياقها يسير على طريقة الوقوف عند ((ولا تقربوا الصلاة.....))، كما أن توسيع دلالة كلمة الحكم وربطها بالمفهوم السياسي الحديث للحكم فيه إهدار لطبيعة

(1)- سورة القلم، الآية 35.

(2)- فهمي هويدي:الإسلام والديمقراطية، ص48.

(3)- سورة المائدة، الآية46.

النظام اللغوي للنص، التي تفيد أن صيغة (حكم) تعني الفصل بين الخصوم في مشكلة أخلاقية جزئية، وهي ما تناولته الآيات العشر التي بُترت منها الآيات الثلاث السابقة، التي يتجاهل فيها المؤولون أسباب نزول هذه الآيات، أي السياق الخارجي الذي يكشف عنه الطابع السجالي للآيات، عندما يصف (الذين هادوا)، أي اليهود بأنهم (سماعون للكذب أكّالون للسحت)، التي يفسرها الطبري أي أخذ الرشوة للحكم في صالح أحد الطرفين و(التزوير لأحد الطرفين) = الكفر، وسياق النزول يرتبط بخلاف حدث بين اليهود، نتيجة التزييف والفساد والانحراف مما جعل بعضهم يلجأ للرسول ﷺ للحكم بينهم، والآية القرآنية تخير الرسول بين الحكم بينهم أو أن يعرض عنهم ((فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم، وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً، وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين))[1].

أما تعلل الخطاب العربي الإسلامي الذي يقر بمبدأ الحاكمية باعتماده على قاعدة (عموم اللفظ وخصوص السبب) إن ورود كلمة (بين) وتعلقها بالدال (حكم) يؤكد أنها تخص الفصل بين المتخاصمين، وليس كما أول بأنها يقصد بها الحكم السياسي، ولو كان ذلك كذلك لأتى في صيغة أسلوبية مختلفة مثل (فأحكمهم) أو (وأن احكمهم) ويضاف ((إلى ذلك أن التركيب (أحكم بينهم) يحيل دلالياً إلى أن الحكم مرتهن بقضية جزئية، وهي محل الخلاف، فلا شمولية في الدلالة للحكم بما أنزل الله بالمعنى الذي يتبناه الخطاب الديني))[2] وهذا التأويل الذي يعتمد على بتر الآيات من سياقها يهدف إلى تحقيق توجهات أيديولوجية تسعى لفرض هيمنة الخطاب

---

(1)- سورة المائدة، الآية42

(2)- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة. المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ص131.

الإسلامي على الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ويجسد السلطة الدينية برفعه شعار الخوارج (لا حكم إلا لله)، ويتناسى قول الإمام علي بن أبي طالب في الرد على هذا الشعار بأنه قول حق أريد به باطل.

8_ آلية التعميم تتجلى في الخلط بين ما هو إلهي وما هو بشري (السياسة)، ويظهر ذلك واضحاً في البنية الذهنية والممارسة اللا شعورية للعرب المسلمين ((التي يتم داخلها تعميم عقيدة التوحيد تعميماً غير مشروع يمنعه الدين نفسه ويحرمه، التعميم الذي يجعل مفعولها ينسحب على مجال السلوك إزاء الحاكم انسحابها على مجال السلوك إزاء الله))[1] ونجد هذا التعميم ينقل من المجال الإلهي إلى المجال البشري بما أن الله واحد إذن لا بد أن يكون (الحاكم) واحد، وأن يكون مستبداً عادلاً هذا التعميم في الذهنية اللا شعورية العربية عمل الخطاب العربي الإسلامي على تأكيدها عبر التاريخ بتبريره لأعمال الحكام العرب، على الرغم من أنه في اللحظات الأولى للتاريخ الإسلامي وخلال نزول الوحي، كان هناك إدراكا بأنه للنصوص الدينية مجالها الخاص، وأن للعقل البشري مجاله الخاص كذلك، ويظهر ذلك في سؤال المسلمين الأوائل إزاء مواقف معينة يقوم بها الرسول ﷺ سواء أكان تصرفه هذا بأمر من الوحي أم بسبب الخبرة والعقل، وكانوا يقترحون عليه أراء تتصل بالخبرة مثلما حصل في معركة بدر. ولكن الخطاب العربي الإسلامي المعاصر عمل على مد فعالية النصوص الدينية إلى كل مجالات الحياة وخلطوا بين المجال الإلهي والمجال السياسي متناسين قول الرسول ﷺ (أنتم أدرى بشؤون دنياكم).

---

(1)- محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان،، ص58.

كما يمكن ملاحظة أن الخطاب العربي الإسلامي المعاصر يتحدث (باسم الله) متجاوزاً الحدود الوجودية والمعرفية ((دون أن يخامر أحدهم أدنى تردد ويدرك أنه يطرح في الحقيقة فهمه هو للإسلام أو لنصوصه، وحتى الاستناد لآراء القدماء ولاجتهاداتهم أصبح هو الآخر استنادا إلى (الإسلام) الذي كثير ما تضاف إليه صفة (الصحيح) فصلاً له عن الزائف الذي يمثل اجتهادا آخر))[1] بهذه الطريقة يصبح صحيحاً كل اجتهاد أو تأويل يقدمه متخصص في العلوم الدينية، ويدخل في باب الصحيح الاجتهادات والأحكام التي أصدرها السلف الصالح، بل صارت مصدراً متمتعاً بالقداسة، ويتم التوحيد بينها وبين الإسلام ذاته، ويقرر الإسلاميون في يقين وحسم أنه يمثل جوهر الموقف الإسلامي المعتدل.

ويبرز التعميم كذلك في الخلط بين القواعد الشرعية والقواعد الفقهية، ويتجلى ذلك في التعامل مع اجتهادات الفقهاء على أنها قواعد منزهة من الخطأ، وبعض الفقهاء يقدسها مثل الكتب الفقهية الأربعة، في حين أنها مجرد اجتهادات وآراء تقبل الصواب والخطأ خلافاً للقواعد الشرعية الثابتة[2].

إن حضور الرأسمال الرمزي الديني في السياسة ظل حاضراً ليس في العصور الوسطي فحسب، بل في العصر الحديث في ((عهد العلمنة والدولة الحديثة إذ استمر الديني- على الرغم من كل مظاهر تحييده في الصراعات السياسية – يمثل لاعباً كبيراً في ميدان تلك الصراعات أحياناً بصورة مباشرة

---

(1)- نصر حامد ابو زيد :نقد الخطاب الديني، ص78.

(2)- فوزي أدهم : نحو فهم جديد للشورى في الإسلام، ندوة الشورى والديمقراطية، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، ج1، ص35.

وصريحة، وأحياناً في أشكال ملفوفة ملتوية))[1]، ويبرز هذا الحضور في بروز الأحزاب الديمقراطية المسيحية في ألمانيا وإيطاليا، وإلحاق الهزيمة بالنظام الشيوعي في بولونيا، وسيطرة الكنيسة الأرثوذكسية على شعوب روسيا واليونان وصربيا، والكنيسة البروتستانتية على أوروبا الشمالية وأمريكا، ولكن هناك نقطة خلاف، هي أن حضوره في الغرب يطرح كخيار منافس للأفكار الأخرى، وليس بديلا مضادا ومعاديا لما هو مطروح كما في البلدان العربية.

9_ غياب الحس التاريخي في الطرح والتحليل وسيادة نظرة التقديس والتسليم، إن غياب الحس التاريخي يتجلى في انتقاء الحركات العربية الإسلامية أحداثا معينة من التاريخ العربي الإسلامي وتوظيفها إيديولوجيا في استقطاب الجماهير، مثل تاريخ الخوارج وشعارهم (لا حكم إلا لله)، مما جعل التاريخ الإسلامي مجزأ يروى على شكل حكايات وقصص في المناسبات دون وجود أي تسلسل منطقي يربط بينها. ((لقد أدت هذه الظاهرة المرضية السياسية إلى اجترار موضوعات وهمية عاطلة عن الفائدة، واستحداث تعبيرات لغوية وصيغ كلامية لا أساس لها من الصحة فظهرت أكثر ما ظهرت في ميدان السياسة، وذلك لأن السياسة هي السلطة والثروة ومن ثم كان تأثيرها على الناس أسرع ونتائجها أوضح))[2].

كما يبرز غياب الحس التاريخي، وسيادة منطق التسليم وتقديس التراث في تعامل الخطاب العربي الإسلامي المعاصر مع نصوص السنة المدونة في نصوص دون إشارة إلى السياقات الواقعية التي ارتبطت بقول الرسول ﷺ، مع ملاحظة تأخر تدوينها، وعلى الرغم من ذلك نجد ((العقل الإسلامي يتعاطاها

---

(1)- عبد الإله بلقزيز: مفارقات الجدل في إشكالية الدين والسياسة، ص152.

(2)- فوزي أدهم : نحو فهم جديد للشورى في الإسلام، ص22.

ككائنات تشريعية مطلقة وكاملة الكينونة ليست في حاجة إلى مساعدة خارجية حتى تعمل وتنتج وهو ما ظل يؤدي إلى التعثر في فجوات منطقية تحول باستمرار دون الوصول إلى فهم كامل للنصوص سواء في ذاتها أو في علاقاتها البيئية))[1]، وهذا ما جعل (فريد هاليداي) يصل إلى نتيجة :مفادها أن أعداء الإسلام والمدافعين عنه يلتقون حول ((فكرة (إسلام) ما هوي حدد تاريخياً، يفترض أنه قادر على تفسير كل ما يقوله المسلم ويفعله، وما ينبغي أن يقوله ويفعله فالخميني والترابي والإخوان المسلمون وغيرهم يصرون على هذه النقطة كأي متعصب معاد للإسلام في الغرب فصورة (إسلام) لا زمني ليست –أيا ما كانت– مجرد (فبركة) أذهان غربية مجموعة))[2].

لا يقتصر غياب الحس التاريخي في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر في التعامل مع النصوص الدينية الإسلامية، والأحداث التاريخية العربية، بل يمتد ليشمل قراءته للتاريخ الغربي، عندما يختزل الأفكار والنظريات العلمية في مجرد مقولات معزولة عن سياقها وتاريخها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وفضائها الفكري كما أشرنا سابقاً، واقتطاع مقولات معينة من تلك النظريات مثل مقولة إن (الدين أفيون الشعوب) من النظرية الماركسية، وإغفال أن هذا القول كان موجهاً إلى الفكر الديني السائد في أوروبا والتأويل الرجعي للدين المسيحي الذي يدعو إلى التسليم بالأمر الواقع مهما بلغ الظلم والاضطهاد، ولم يكن موجهاً للدين المسيحي ذاته، هذا الاختزال الهدف منه هو التوظيف الأيديولوجي الذي يسعى إلى إقصاء الآخر ورفضه والنفور منه.

---

(1)- عبد الجواد ياسين : السلطة في الإسلام العقل الفقهي بين النص والتاريخ، ص22.

(2)- فري هاليداي :الإسلام وخرافة المواجهة الدين والسياسة في الشرق الأوسط، ص132-133.

وأوضح مثال على نظرة التقديس للتراث العربي في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر، هو تقديسه لدولة الخلافة، تقديس نابع من قداسة أشخاص وأعمال الخلفاء الأربعة، وعدم قبول أي نقد لتجربتهم في الحكم وسياستهم في اختيار من يخلفهم، التي مما أنتج الفتنة الكبرى بكل أحداثها بسبب الثغرات الدستورية التي شابت تجربتهم السياسية حسب تعبير الجابري.

غياب الحس التاريخي في الخطاب العربي الإسلامي جعلت المسلم يعيش خارج التاريخ، ولم يستطع التصالح مع واقعه، كذلك الإسلام لن يتصالح مع أي نمط من أنماط التفكير الوضعي ما دام يقدم على أن ((قنطرة الإسلام واضحة وأن الحق لا يتعدد، وأن ما عدا هذا فهو الضلال، وهما غير قابلين للتلبس والامتزاج وأنه إما حكم الله وإما حكم الجاهلية. ......))[1].

خامساً: الديمقراطية وتجاوز الشورى أداة السلطة الدينية

بعد أن حددنا مفهوم الديموقراطية، ووقفنا عند مفهوم السلطة الدينية التي تفيد (السلطة السياسية) المستمدة من الوحي، وأثبتنا أن هذا المفهوم لاوجود له في القران ولا السنة ولم يتحقق في التاريخ الإسلامي السياسي، لا بد من تحديد العلاقة بين الديمقراطية والشورى أداة السلطة الدينية في مجال السياسة، ومن أجل الوصول إلى ذلك سنقف عند مسار الديمقراطية في البلدان العربية، والعوائق التي أعاقت تجسيدها بشكل فعال فيها، ونحلل دلالات مفهوم الشورى في القرآن والسنة النبوية، والتحوير الذي حصل لدلالات هذا المفهوم في الخطاب الإسلامي السياسي عند منظري نظرية

---

(1)-سيد قطب :معالم على الطريق،دار الشروق،الطبعة 1980،8، ص8.

الخلافة، وفي الخطاب العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، لنصل إلى تحديد العلاقة بين الديمقراطية والشورى وكيفية تجاوز الأولى للثانية.

مسار فهم الديمقراطية في البلدان العربية:

منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ظهر بعض المفكرين العرب والمسلمين يتحدثون عن السياسة بلغة حديثة: مثل (الأفغاني ومحمد عبدة وشبل الشميل وفرح انطون والكواكبي ولطفي السيد)، نتيجة اطلاع هؤلاء على فكر التنوير الأوروبي، حيث ترجم (رفاعة رفعت الطهطاوي) كتاب (تلماك)، كما ترجمت إلى اللغة العربية بعض كتب فولتير ومنتسيكو، لكن لم يكد ينتشر الفكر الأنواري في مصر والشام حتى انقلبت الأمور في العالم مع الثورة البلشفية في الاتحاد السوفيتي سابقا في العقد الثاني من القرن العشرين، وانتشرت المقولات الماركسية، مقولات الثورة والاشتراكية وصراع الطبقات، وتأثرت البلدان العربية بهذا المد الاشتراكي، وأصبح الحديث عن الديمقراطية كلامًا رجعياً، لأنها تعبر عن الطبقة البرجوازية، والاشتراكية هي خطوة متقدمة عليها تعبر عن آمال وطموحات الكادحين من العمال والمحرومين فيها، فكان السؤال المطروح في العقدين الأولين من النصف الثاني من القرن العشرين هو كيف يتم الانتقال من مجتمع متخلف إلى مجتمع تسوده الاشتراكية والعدالة الاجتماعية؟ أي كيف يمكن حرق المراحل للوصول إلى ذلك؟ وكان الحل في نظر أغلب المفكرين العرب الماركسيين هو تبني الماركسية كأيديولوجيا وتطبيق، ولكن ذلك لم يتحقق، لأن الشروط الموضوعية لنجاحها لم تتوفر لا فكرياً ولا على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، وهي وجود طبقة عاملة متطورة فكرياً تعي حقوقها وتدافع عنها, وبعد حوالي نصف قرن عدنا لننادي

بالديمقراطية، وأنها الحل للمشاكل المطروحة في البلدان العربية، والانتقال إلى الديمقراطية عندنا يتطلب تحولات جذرية في مجال الفكر والسياسة والاجتماع والاقتصاد، وتطرح في وقتنا الراهن في الساحة الثقافية والسياسية العربية ثلاث أطروحات هي: يرى بعض المفكرين والمنظرين في مجال السياسة أن (الديمقراطية هي الحل)، ويرى بعضهم أن (الإسلام هو الحل) وما زال يعتقد بعضهم أن (الاشتراكية هي الحل) [(1)]، والمعطيات الموضوعية والتاريخية ترجح كفة الحل الأول، بعد فشل تطبيق الاشتراكية في معقلها الأول، وقصور التنظير العربي الإسلامي السياسي في الوصول إلى نظرية متطورة في الحريات وحقوق الإنسان، واقتراح نظم مؤسساتية وقانونية تنافس الديمقراطية الغربية. وقد يتساءل البعض لماذا فشلت تجربة تطبيق الديمقراطية الغربية في البلدان العربية في مصر مثلاً؟ هذا السؤال ينقلنا إلى حصر بعض العوائق التي أعاقت نجاحها في البلدان العربية، ونذكر منها ما يلي[(2)]:-

1_ عدم الاهتمام بغرس وتجذير الفكر الديمقراطي، من أجل الوعي به في الخطط والمناهج الدراسية بحيث يتم تدريس نماذج من الفكر الديمقراطي في الفكر اليوناني، والعصور الحديثة الأوروبية وفي التراث العربي الإسلامي مثل فكر (ابن رشد وابن خلدون وابن تيمية) أي دراسة أفكارهم التنويرية بأسلوب نقدي، لأن الوعي بالديمقراطية لا يتكون إلا بتراكم المعرفة والمخزون الثقافي بطريقة لاشعورية في ذهن الفرد، بحيث يتحول لديه إلى سلوك يومي تلقائي، وأن غرس شعارات الديمقراطية في أرض لا تجد لها

---

(1)- محمد الجابري: الديمقراطية في الوطن العربي فكر ونقد، السنة الرابعة العدد(33)، 2000، ص7.

(2)- نفس المرجع السابق، ص11-14.

فيها جذورا في الوعي لدى الجماهير، كان أحد الأسباب وراء فشلها في التجارب العربية السابقة.

2_ عدم اهتمام البلدان العربية بغرس المفاهيم التي تجسد تطبيق الديمقراطية مثل مفهوم العدالة والمساواة، وحقوق الإنسان والمجتمع المدني وسيادة القانون، وتداول السلطة بشكل سلمي، والعقلانية والنسبية في الأفكار وعدم قدرتها على تحويل هذه الأفكار إلى ممارسة يومية في الأسرة والمدرسة والمصنع والشارع، مما أدى إلى عدم تجذر الديمقراطية في الوعي والفكر العربي، ولم يكن لها حضور في السلوك الفردي والجماعي العربي مما جعل العرب ينتقلون من شعار إلى آخر، من الديمقراطية إلى الاشتراكية، إلى مستبد يحكم باسم الديمقراطية، إلى تبني أن الديمقراطية هي الحل.

3_ سيطرة أولوية الجانب السياسي على الجانب الثقافي بسبب الأحداث التي مرت بها البلدان العربية من الاستعمار إلى التحرر إلى اغتصاب فلسطين هذه الظروف المتداخلة والمتزاحمة جعلت الاهتمام بالأدوار السياسية على حساب الجانب الثقافي، ولذلك كان المطلوب على المستوى السياسي في البلدان العربية الحاكم (المستبد العادل)، وهو المطلب المثالي.

4_ كانت الدعوة إلى تحقيق الوحدة العربية في الفكر القومي ترفض الاختلاف في الآراء، وكانت الدعوة إلى الائتلاف والوحدة ضد العدو الأجنبي هي الهدف، وكان الصراع الأيديولوجي حدياً ومغلقا ينحصر بين (مع أو ضد).

5_ غياب الشعب العربي عن الساحة السياسية ؛فهو لم يمارس الضغط الكافي على حكامه من أجل الديمقراطية، والدول العربية التي طبقت الديمقراطية أتت بتنازل من الحكام بسبب ضغوطات خارجية، لأن

الديمقراطية في أحد معانيها تعني ((تنازل الحاكم عن بعض سلطاته))[1] ولن يتم ذلك إلا بالضغط على الحاكم من الداخل من قبل الجماهير العربية وبطرق سلمية.

6_ عدم نجاح الأحزاب العربية _وهي إحدى أدوات نجاح الديمقراطية_ في تكوين قاعدة جماهيرية في البلدان العربية، لأن عضويتها اقتصرت – باستثناء المغرب - في أغلب الأحيان على النخبة المثقفة.

7_ قصور فهم الديمقراطية في البلدان العربية إذ معناها لا يتجاوز تطبيق مجموعة من التقنيات ((أو أن تختزلها في تطبيقات انتخابية، مشخصة في صورة مساحيق مشوهة للمشاهد السياسية، ومطورة في العمق لآليات جديدة في الاستبداد السياسي المقنع))[2] وهذا المسار المنتكس للديمقراطية في البلدان العربية يرده (كمال عبد اللطيف) إلى أن الديمقراطية الغربية كانت محصلة لمشروع الحداثة في أوروبا، ولم يولد هذا المشروع الحداثي في البلدان العربية بعد، وكان سببا من أسباب فشل الديمقراطية فيها، وسبب نجاحها في أوروبا هو ولادتها في مناخ تاريخي اقتصادي واجتماعي وفكري فلسفي عمل على تأطيرها وتطبيقها وتعزيزها ((بتجاوز عثراتها وأخطائها وتقليص سلبياتها، وبناء البدائل القادرة على الحد من الأزمات المتولدة في صيرورتها التاريخية في أفق من العمل التاريخي الموسوم بالإرادة والطموح البشريين، والمرتب في إطار من التدبير العقلاني))[3] وكان السلب -بالمعنى الفلسفي- أي طرح السؤال، والنقد أحد الأسس المهمة في تطوير

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص14.

(2)- كمال عبد اللطيف: الأسئلة الغائبة في الديمقراطيات العربية سؤال المرجعية وأسئلة المجال،مجلة فكر ونقد، العدد(48)، السنة الخامسة، أبريل 2002، ص11.

(3)- نفس المرجع السابق، ص11.

الديمقراطية الغربية، حيث تم نقد التراث ونقد الدولة ومؤسساتها ونقد الأطروحات الفكرية المصاحبة لها، وكان الانفتاح الفكري والتعددية وحق الاختلاف هي نتاج الديمقراطية ومن عوامل تطورها واستمرارها في نفس الوقت، أما اقتصار العرب على الاستفادة من الجانب التطبيقي العلمي للديمقراطية وإهمالهم الوعي بالأبعاد الفكرية والفلسفية والإنسانية للديمقراطية فكان من أسباب فشلها، ولقد رد (محمد عابد الجابري) أسباب فشل الديمقراطية في البلدان العربية إلى عدم دراسة التاريخ المرتبط بنشوء وتطور الديمقراطية في الغرب، وعدم وعي العرب بأهمية الجانب النظري الفكري بسبب رسوخ آلية في العقل العربي، تدفعهم إلى الأخذ بالجانب التطبيقي وإهمال الجانب التنظيري والمنهجي، بالإضافة إلى سيادة الفكر التقليدي والثقافة التقليدية بتعبير (عبد الله العروي)، التي حاربت نمو وتطور الديمقراطية، وتمثل ذلك في الصراع بين الحداثيين في البلدان العربية - وهم قلة- ورواد الفكر التقليدي الذين حاربوا الديمقراطية من أجل تطبيق الشورى في الإسلام، بالإضافة إلى صراع دعاة الديمقراطية العرب مع التيار الماركسي الذي كان من العوامل المهمة التي أجهضت تطبيق الديمقراطية في مصر.

سادسا: الدلالات المختلفة لمفهوم الشورى وعلاقته بالديمقراطية:

لقد وردت كلمة الشورى في القرآن الكريم في آيتين تشتمل على ست كلمات وهي: ((وأمرهم شورى بينهم))[1] و((شاورهم في الأمر))[2] وإذا

(1)- سورة الشورى، الآية 38.

(2)- سورة آل عمران، الآية 158.

رجعنا إلى كتب التفسير لفهم معاني هذه الآيات وتحديد دلالة مفهوم الشورى نجد الآتي:-

ورد في تفسير الجلالين[1] في تفسير الآية الأولى (وأمرهم شورى بينهم) أنها موجهة للذين أجابوا ربهم إلى ما دعاهم إليه. . وأمرهم الذي يبدو أنهم يتشاورون فيه ولا يعجلون، وهو نفس المعنى عند ابن كثير[2] لنفس الآية. أما البيضاوي[3] يذهب إلى أن الآية نزلت في الأنصار الذين دعاهم الرسول ﷺ فاستجابوا وأقاموا الصلاة وهم ذوو شورى لا ينفردون برأي حتى يتشاوروا ويجمعوا عليه من فرط تدبرهم ويقظتهم في الأمور.أما الآية الثانية فيقول البيضاوي[4]: (وشاورهم في الأمر) أي الأمر في الحرب، إذ الكلام فيه أو فيما يصح أن يشاور فيه الرسول ﷺ أصحابه استظهارا برأيهم وتطييباً لنفوسهم، فإذا وطنت نفسك -أي الرسول- على شيء بعد الشورى فتوكل على الله في إمضاء أمرك، وفي تفسير الآية الثانية في تفسير الجلالين: أي استخرج آرائهم في الأمور في شأنكم من الحرب وغيره تطييباً لقلوبهم، فإذا عزمت على إمضاء ما تريد بعد المشاورة فتوكل على الله. نستخلص من تفسير الآية الأولى أن أسلوب المشاورة كان سابقا على الإسلام، ومتعارفا عليه عند الأنصار، وجاء الإسلام فأقره، وأن الشورى في الآيتين ليست ملزمة للرسول ﷺ ملزم بتطبيق رأي من شاورهم إذا رأى خلاف ذلك، بل طبق رأيه دون الاعتداد برأي من شاورهم. ومن الأمثلة على ذلك شاور الرسول ﷺ أبا

---

(1)- تفسير الجلالين، دار المعرفة، بيروت، ص644.

(2)- ابن كثير إسماعيل بن كثير الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، ص188.

(3)- البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن محمد الشيرازي: تفسير البيضاوي، دار العلم للملايين، ط1، ص644.

(4)- نفس المرجع السابق، ص644.

بكر في أسرى بدر وأشار عليه بأخذ الفدية، وشاور عمر بن الخطاب " فأمر بضرب أعناقهم ولكنه لم يأخذ برأييهما[1].

ويتخذ بعض المفكرين الإسلاميين من أحاديث الرسول ﷺ سنداً ومرجعاً شرعياً، مثل حديث ((ما ندم من استشار ولا خاب من استخار))[2] والهدف من الاستشارة في الحديث الوصول إلى خير الأمور بعد البحث ومشاورة ذوي الاختصاص. أما حديث الرسول ﷺ ((من بايع أميراً عن غير مشورة المسلمين فلا بيعة له، ولا الذي بايعه))[3]، إن البيعة تقليد بدوي سابق على الإسلام فكان أفراد القبيلة يبايعون شيخ القبيلة الذي يتم اختياره، والبيعة تعني الاعتراف به فقط ولا تتجاوز ذلك، إذن فهي لا تعني انتخابا ولا اختيارا للزعيم، بل هي نهج قام الفقهاء في العصور اللاحقة بإعطائها دلالات جديدة، وقد عرفها (أبو الحسن الماوردي) بقوله: ((إن البيعة عقد وكالة بين الأمة وبين حاكمها المسؤول عنها، وإن عقد البيعة عقد مؤقت مشروط فهو خاضع لمراقبة الأصل، أي الأمة، فإن رأي الوكيل ملتزماً للشروط المحددة أبقى الوكيل إن شاء))[4]. بينما ذهب ابن تيمية إلى أن الإمامة تثبت بمبايعة الناس بعد اختيار الإمام السابق له[5].

أما الشورى في عهد الخلفاء الراشدين، فنحن جميعا نعرف كيف بايع عمر بن الخطاب الخليفة الأول أبا بكر الصديق في سقيفة بني ساعدة حسماً

---

(1)- الشطي(بسام خضر): مفهوم الشورى في الإسلام وإمكانية العمل بها، ندوة الشورى والديمقراطية، ج1، ص58.

(2)- القرطبي(أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري): تفسير القرطبي، ج4، ص251.

(3)- رواه الإمام أحمد، السيرة، ج4، ص341، نقلاً عن ندوة الشورى والديمقراطية، ص37.

(4)-أبو حسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي: الأحكام السلطانية. تحقيق عبد الرحمن بن عميرة، مصر، ص5.

(5)- فوزي أدهم : نحو فهم جديد للشورى في الإسلام.ص38.

للجدال الذي دار بين المهاجرين والأنصار حول خلافة الرسول ﷺ في تسيير وإدارة أمور الدولة السياسية، لا الدينية، وقد تمت بجرية لسان من عمر بن الخطاب دون مشاورة من في السقيفة وبلا أخذ رأيهم، وأوصى أبو بكر بأن يخلفه عمر بن الخطاب دون أن يشاور أحدا، واختار عمر ستا من الصحابة ليختاروا من يخلفه، وذلك أدى إلى الفتنة الكبرى، ومقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، ثم بدأ الصراع بين علي ومعاوية الذي حسم لصالحه بالقوة، وتحولت الخلافة إلى دولة ملك وراثي سياسي يبنى على موازين القوى القبلية، وعندما ارتدت قبائل عربية ورفضت دفع الزكاة في عهد أبي بكر الصديق وأراد أن يعيدهم بالقوة عارضه أصحابه ومن بينهم عمر بن الخطاب، ولكن أبا بكر تمسك برأيه، وحاربهم دون أن يمارس الشورى السياسية[1]، ولقد قام عمر بن الخطاب برد ما سلب منهم عند توليه الخلافة لأنه لم يكن مقتنعا بالحرب التي خاضها أبو بكر ضدهم.

وليس من الموضوعي أن يقال إن الشورى مورست من قبل الخلفاء، ففي خطبة أبي بكر لم ترد كلمة الشورى، ولم يكن حكمه شورياً بالمعنى الدقيق، وقد ألغى الخليفة عثمان مفهوم الشورى عندما أعلن أن الله عهد إليه بالخلافة وليس عليه أن يقدم عن أعماله حساباً سوى الله[2]، وأن عدم تطبيق الشورى في عهد الخلفاء هو الذي دفع المسلمين إلى التقاتل عندما اختلفوا حول خلافة علي بن أبي طالب وانقسموا بعد ذلك شيعاً وفرقاً، ولو كانت هناك شورى (المشاورة) بالفعل لما وصل الأمر بهم إلى هذا الحد.

لقد حول الأمويون الخلافة إلى ملك وراثي سيراً على مبدأ أبي بكر في تعيين عمر بن الخطاب، ولكن الأمويين حصروا هذا التوريث في عائلتهم

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص39.

(2)- جبران شامية: الإسلام هل يقدم للعالم نظرية للحكم؟. دار البحاث والنشر، لبنان، 1990، ص107.

دون أي ضوابط دستورية، وورث العباسيون نفس النظام، ((فإنه من تسعة وثلاثين خليفة قتل أوعزل أو سملت عيون سبعة عشر خليفة أي نسبة 43.5 بالمائة، ونادراً ما حصل هذا في تاريخ الشعوب. .. علماً بأن الخلافة العثمانية لم تكن أفضل حالاً))[1].

لقد اجتهد بعض المفكرين المسلمين في وضع نظريات تتعلق بالخلافة، والتنظير للسياسة، ومن هذه النظريات (نظرية أبو الحسن الماوردي) الذي عاش بين (974-1058)، ينطلق الماوردي من مبدأ أن الخلافة واجب شرعي؛ إذ لا يجوز أن يوجد مجتمع إسلامي بدون إمام، تكون مهمته المحافظة على وحدة الأمة الإسلامية في خلافة جامعة، ولكنه اصطدم بالواقع التاريخي الذي عاش فيه، لقد كان هناك ثلاث دول إسلامية:الخلافة الأموية في الأندلس والخلافة العباسية في بغداد، والخلافة الفاطمية في مصر، وكان هدف الأخيرة القضاء على الثانية، لأن حكامها اغتصبوا الحكم من آل البيت.وبناء علي ذلك فإن الماوردي يؤسس اختيار الخليفة وفق مايلي:

1 ـ الاستخلاف: بأن يعين الخليفة من يخلفه.

2ـ اختيار أهل الحل والعقد (أهل الاختيار)، ثم البيعة من قبل المسلمين، وتصبح البيعة ملزمة للشعب، أي طاعة الخليفة مهما كان ظلمه، إلا إذا خرج عن الدين، وكان إقراره بدور أهل الاختيار تلبية لدواع في عهده عندما قتل خليفة أحد الخلفاء، وعزل آخر دون أن يعين من يخلفه[2].

---

(1)- فوزي أدهم : نحو فهم جديد للشورى في الإسلام.ص42.

(2)- لقد حصل في عهد الماوردي أن (قتل السلطان معز الدولة(964) الخليفة المستكفي ونصب بعده الخليفة المطيع، ثم شاهد السلطان بهاء الدين يخلع الخليفة الطائع وينصب الخليفة القادر)

ـ نفس المرجع السابق، ص43.

3ـ على الرغم من تركيز الماوردي على دور أهل الحل والعقد، لكنه لم يبين لنا كم عددهم، ولا كيف يتم اختيارهم، ومدى حريتهم في الاختيار، وكيف يتم الاختيار بالإجماع أو الأكثرية؟ وما هي مواصفات من يتم اختياره؟ تلك القضايا مسكوت عنها لدى الماوردي، والسؤال الذي يطرح نفسه من عين الخليفة المطيع، ومن عزل الخليفة الطائع ونصب الخليفة القادر في عصر الماوردي؟.

إن فعالية الشورى في نظرية الماوردي تنتهي عندما تتم بيعة الخليفة الذي يتحول غالبا إلى مستبد، كما هو التاريخ الإسلامي كما أن تأكيد الماوردي على طاعة الخليفة يجعله يغيب مبدأ الحريات، وحقوق المسلمين (المواطنين)، وكيفية المحافظة عليها من جور الخلفاء.

وممن كانت آراؤهم يعتد بها في مسألة الخلافة الإمام الغزالي ؛إذ يؤكد على ضرورة وجود الإمام في المجتمع الإسلامي ليقوم بتطبيق الشريعة، وذهب إلى ((أن السلطة في الأمة الإسلامية هي ولاية من الله خاضعة لمشيئته، وهذا يستتبع وجود إمام مطاع))[1] وقد أجاز الغزالي التخلي عن صفات الخليفة كما حددها الفقهاء واكتفى بصفتين منها، وهاتان الصفتان كافيتان لإعطاء الشرعية للخليفة في نظره وهما:أولا، أن يكون لدى الخليفة قوة عسكرية تمكنه من السيطرة والبقاء في السلطة، ثانيا، أن يكون مسلماً.

كما أوجب الغزالي ضرورة طاعة الحاكم مهما كان جائراً، ولا يجوز تغييره بحاكم عادل، والخلافة عنده تمثل سلطة إلهية بتفويض من الله والطاعة

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص43.

له طاعة عمياء[1]، فأين نحن من مبدأ الشورى الذي يقابله المنظرون الإسلاميون المعاصرون بالديمقراطية ؟

ولا تختلف نظرية ابن جماعة (1241-1333) عن سابقتيها عندما رأى أن الحكم ضرورة دينية في المجتمع الإسلامي لإرساء العدل، والخليفة ((...هو ظل الله وطاعته واجباً دينياً أياً كان أي أنه لم يعد من الضروري أن يكون الخليفة من قريش))[2]، كما أقرت نظرية ابن جماعة في الخلافة الاستيلاء على الخلافة بالقوة، وأوجبت على المسلمين طاعة الخليفة مهما كان ظالماً حفاظاً على وحدة الأمة الإسلامية بذلك ألغيت حريات وحقوق المسلمين في سبيل المحافظة على وحدة الأمة وتماسكها، وهنا نسجل ملاحظة، فإنه باسم وحدة الأمة الإسلامية قديماً اضطهدت الشعوب العربية، وعانت وما زالت تعاني حتى اليوم في سبيل الوحدة العربية التي لم تتحقق في التاريخ العربي على أرض الواقع حتى الآن.

أما نظرية ابن تيمية (1263-1328) فقد تخلت على فكرة الخلافة الجامعة للأمة الإسلامية واعترفت بشرعية الإمارات المتعددة في عصره، وقد أوجب طاعة الحاكم، وعده واجبا شرعيا، كما رأى الماوردي وابن جماعة والغزالي. ومن الملاحظ أن الثابت البنيوي في نظرياتهم هو مبدأ الطاعة للحاكم الظالم الجائر، وهذا يتنافى مع مبدأ الشورى ((وبالتالي فإن محاولة إظهار أن الشورى كنظام سياسي ونظرية هي مبدأ إسلامي ثابت وهو أمر غير

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص43.

(2)- نفس المرجع السابق، ص44.

دقيق وغير واقعي))[1] لأنها كانت غائبة بل مستبعدة في نظريات الشورى الإسلامية.

أما أهل الحل والعقد فقد اختلف الفقهاء حول من يختارهم، إذ رأى بعضهم أن تختارهم الأمة ويكونوا من أهل العلم بالقرآن، وبعضهم الآخر رأى أن يكونوا أولي عقل وتدبير، وأهم أعمالهم هو اختيار الحاكم، أما بعض الفقهاء المعاصرين مثل (محمد شلتوت) فيرى ضرورة تعدد اختصاصاتهم نظراً لتعدد وتعقد الأمور في وقتنا الحاضر. والملاحظة التي تسجل على نظرية أهل الحل والعقد، أنها نظرية وهمية لم تتجسد في يوم من الأيام في التاريخ الإسلامي، إذ لم يطبقها الخلفاء والسلاطين، باستثناء الجماعة التي اختارها عمر بن الخطاب لاختيار من يخلفه، أما البيعة في رأيه فلم تكن إلا وسيلة يساق بها المسلمون لإظهار قبول من تسلق أو استولى على الحكم[2].

والتساؤل الذي يطرح نفسه: إذا لم تطبق الشورى بمعنى النظام السياسي الذي يضم مؤسسات وآليات تطبيق الشورى كما يقول المنظرون الإسلاميون المعاصرون، فما معنى الشورى إذن في القرآن؟ هل بالفعل تعني وجود حكم إسلامي مؤسسي منظم؟ وهل مارس الرسول الشورى بالمعنى السياسي المتداول عند الإسلاميين في وقتنا الحاضر؟

لقد توصل المستشار فوزي أدهم في قراءته لمفهوم الشورى في الآيتين الواردتين في القرآن إلى أن الشورى تعني (المشورة) ففي الآية ((والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون)

(1)- نفس المرجع السابق، ص45.

(2)- نفس المرجع السابق، ص46.

[1] رأينا سابقاً أن معناها يتعلق بوضعية خاصة بالأنصار وهو التشاور فيما بينهم في ما يعرض عليهم من أمور.

أما الآية الثانية ((فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لا نفضوا من حولك فأعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر) [2] فقد نزلت فيما يخص المشورة بأمر الحرب.

أما ما ذهب إليه أيضاً أنصار الشورى السياسية في الخطاب العربي الإسلامي الحديث والمعاصر من تفسيرهم للآيتين السابقتين –الأولى مكية والثانية مدنية- استنبط منهما أن الشورى تشمل تنظيم المجتمع الإسلامي في جميع مراحله، وهي موجهة للمسلمين كافة في جميع العصور والأماكن كأفراد في المجتمع تدعوهم إلى التعاون في شؤونهم العامة بأسلوب التشاور، ويفسروا الآية الثانية بأنها موجهة للرسول ﷺ بعد أن أقام الدولة الإسلامية، تأمره بالشورى حتى لو كان نبياً، لأنها الأساس الذي تبنى عليه علاقة الحاكم بالمحكوم. وينتقد فوزي أدهم التفسير السابق للآيتين بأنه لا يمكن أن تبنى عليهما نظرية شاملة للنظام السياسي للجماعة الإسلامية للأسباب الآتية:-

1_ أن القرآن عندما وصف المجتمع الإسلامي لم يشر إلى أن تنظيم الجماعة يتم بقرارات سياسية جماعي، لأن الآية لم تلزم الحاكم بالاستماع إلى الشورى والتقيد بها، بمعنى أن الشورى ليست ملزمة كم أشرنا سابقاً، والآية كانت تشرح وضعاً اجتماعيا معروفاً لدى الأنصار، والآية عندما

(1)- سورة الشورى، الآية 38.

(2)- سورة آل عمران، الآية 159.

وصفت أمرهم شورى فهي تنص على أن من واجب المسلمين التشاور عند مواجهتهم أمرا من الأمور دون إلزام الأطراف التقيد به.

2_ استناد بعض الفقهاء قديماً وحديثاً إلى أن الإسلام أمر بالشورى كنظرية سياسية، إذ إن الرسول ﷺ استشار أصحابه في بعض الأمور، وأخذ ببعض آرائهم، وأهمل بعضها الآخر، وكذلك فعل الصحابة، فأصبحت بذلك الشورى في رأيهم شريعة ملزمة، ولكن الرسول ﷺ لم يمارس الشورى بمعنى التنظيم السياسي، فهو لم يكون مجلس الشورى، إنما قام باستشارة أصحابه في بعض المواقف، أي ما قام به هو مجرد مشاورة.

لقد وقع الإسلاميون في التباس إذ إن هناك فرق كبير بين لفظ المشورة ولفظ الشورى ((إذ إن استطلاع رأي الناس والاستماع إليهم أو قبول اقتراحاتهم يسمى مشورة، أما الشورى فهي نظام سياسي متكامل يتضمن القواعد التي تنظم مشاركة المواطنين بالحكم وكيفية مراقبة الحكام ومحاسبتهم وليس في المشورة شيء من هذا))[1].نستخلص من كل ماسبق ما يلي:-

1_ أن الشورى كنظام سياسي إسلامي يتضمن قواعد تنظيم مشاركة الجماهير في اختيار الحاكم ومراقبته ومحاسبته وعزله، وتضع القوانين التي تضمن مشاركة المواطنين في إدارة شؤون الدولة، والشورى بهذا المعنى لا وجود لها لا في النصوص أي (القرآن والسنة) ولا في التطبيق، إذ لا شواهد تاريخية في التاريخ الإسلامي تثبت ذلك كما رأينا.

2_ لفظ الشورى الوارد في القرآن يعني المشورة ((وهو المعنى الدقيق الذي عناه القرآن الكريم ومارسه الرسول صلى الله عليه وسلم وجرى تطبيقه

---

(1)- أدهم (فوزي): نحو فهم جديد للشورى في الإسلام.ص47.

لاحقاً في مراحل التاريخ الإسلامي، في حين أن الشورى كنظام سياسي لم تعرف مكاناً إلا في أذهان من روج لها ونادى بها))[1].

3ـ الشورى تعني الاستشارة التي يقدمها الخبراء ولا تعني نظاماً سياسياً ولا نظرية سياسية، وإن ما قام به الفقهاء من تحميل لفظ الشورى ما لا يحتمل يعد قراءة وقعت في لبس التفريق بين الشورى بمعنى المشورة وبين تأويلهم لهذا اللفظ ليكون نظاماً سياسياً شاملا.

إن هذه الاستنتاجات تدعونا إلى القيام بمراجعة جذرية للمفاهيم الإسلامية، والكشف عن الإسقاطات التي قامت بها القراءة التراثية لبعض الآيات القرآنية وحملت بعض ألفاظها مالا تحتمل من المعاني، تحقيقاً لطموحات وآمال الحاضر العربي الإسلامي.

إن المراجعة النقدية لدلالات هذه المفاهيم بالاعتماد على النص القرآني وسنة الرسول ﷺ بما يتفق منها ولا يتناقض مع ما جاء في القرآن، ورفع هالة القداسة عن التراث العربي الذي أنتجه السلف لمهمة ملحة تتطلب تكثيف جهود الباحثين العرب كوسيلة للخروج من كثير من الإشكاليات اللفظية، والجدل العقيم الذي يدور فيه الفكر العربي. إن البحث والنقد والحوار المتواصل هو أحد وسائل تحررنا من كثير من القراءات التراثية، ووسيلتنا في التجديد لفهم ديننا وتراثنا التي تدفعنا لتقديم وإبداع قراءات منفتحة للتراث العربي والعالمي، وذلك بالاستفادة من المنجزات المنهجية المعاصرة وتوظيفها في الكشف عن محتوى تراثنا.إن الخلاصات السابقة تبين مايلي:

- أن كل الدعوات التي تدعو إلى إقامة دولة إسلامية على أسس دينية تجانب الصواب، لأن السند الذي تدعي أنها تؤسس عليه

(1)- نفس المرجع السابق، ص47.

تلك الدولة الدينية لا وجود له في القرآن، ولا في السنة، ولا تاريخ الدولة الإسلامية يثبت ذلك.عليه فأن هذا يجعلنا نتجاوز كل الجدل والبحوث التي تحاول أن تقابل الشورى بالديمقراطية؛ إذ لا نظرية في التاريخ الإسلامي تؤسس لنظام للحكم تتضمن تنظيم مشاركة المسلمين في اختيار الحاكم أو مراقبته أو محاسبته أوعزله، ولا كيفية بناء المؤسسات والآليات التي تبين كيفية مشاركتهم في إدارة شؤونهم.

- تحرج القائلين بأن الإسلام دين ودولة، لأنه لا يوجد في النص القرآني ما يفيد أن الإسلام دين ودولة، وهذا لا يلغي أن نشوء الدولة الإسلامية تزامن مع نزول الوحي، وبناء الرسول ﷺ للدولة ولكن ليس بأمر إلهي، وإنما مارس الرسول ﷺ السياسة وكان دوره كنبي لم يلغ دوره كسياسي يقوم بتنظيم شؤون المسلمين في الحرب والاقتصاد، وتدبير شؤون الدولة.
- وما سبق يكشف دعوى التعارض بين العلمانية والدولة الدينية إذلا وجود لسلطة دينية أصلاً في الإسلام، لأن مجال السياسة مفصول منذ عهد الرسول عن مجال الدين، ويتضح أن المسألة تنضم إلي باقي الإشكاليات المستوردة من الفكر الغربي إلى الفكر العربي. بناء على ما سبق يمكن الإجابة عن السؤال: هل يمكن للديمقراطية تجاوز السلطة الدينية؟
- لقد أثبتنا في هذه الدراسة أنه لا توجد سلطة دينية في الإسلام، وأن النظريات التي وضعت في الخلافة قد اقتصرت على إقرار بعض من الأمر الواقع زمن وضعها من قبل منظريها، وهي عبارة

عن نظريات تلغي حريات وحقوق المواطن المسلم، لأنها لا تشركه في اختيار الحاكم ولا مراقبته ولا محاسبته ولا عزله، ولم توضح كيفية مشاركة المواطن في الحكم، بل فرضت عليه الطاعة العمياء للحاكم وإن كان ظالما جائرا، وضحت بحرية المسلم في سبيل وحدة الأمة الإسلامية التي لم تتحقق في يوم من الأيام في تاريخهم، كما أن جماهير المسلمين لم تشارك في اختيار أهل الحل والعقد الذين لم يعترف بهم الخلفاء والسلاطين، فهل يمكن مقارنة السلطة الدينية –إذا افترضنا جدلا أن الخلافة تمثلها- بالديمقراطية المعاصرة التي ناضلت الشعوب في العالم - وليست الدول – ومازالت تناضل من أجل تحقيقه؟، إذن نظرياً وعملياً الديمقراطية تتجاوز السلطة الدينية -إذا افترضنا وجودها - وتتفوق عليها من حيث المبادئ والمفاهيم الإنسانية وآليات التطبيق العملية في شكل قوانين ومؤسسات كما بينا سابقا. وعلى الرغم من كل الانتقادات التي وجهت إليها وإلى آلياتها تظل هي الخيار الأفضل أمام الشعوب للحصول على حقوقهم وممارسة حرياتهم والعيش بكرامة في وقتنا الراهن، وأن الرد على الدعوات التي تدعو إلى تكوين دولة إسلامية، وتجاوزها يتطلب جهوداً تعمل على :-

ـ تعميق معنى الديمقراطية بتلافي العوائق –التي سبق ذكرها- والعمل على غرس مفهوم الديمقراطية في الفكر والواقع العربيين، عن طريق تدريسها في المناهج الدراسية بالمدارس، دراسة تاريخ نشوئها وجهود المفكرين والفلاسفة الذين أطروها بأفكارهم تاريخياً واجتماعياً وسياسياً مثل (هوبر

فولتير ومونتيسكو وجان جاك ورسو)، ودراسة العقبات التي صادفتها والمزالق التي شابتها في بعض مراحل التاريخ، والعمل على نقدها والمشاركة في تطويرها باعتبارها ثمرة لجهود بشرية ضحت من أجلها.

ـ تعميق الوعي بالديمقراطية بفهم دلالاتها العميقة والمفاهيم المرتبطة بها مثل حقوق الإنسان، ودولة الدستور والمساواة أمام القانون وتداول السلطة، والمشاركة السياسية أي حق المواطنين في اختيار من يحكمهم ومراقبته ومحاسبته وعزله، وحق الانتخاب والترشيح، وحق الاجتماع وتكوين الأحزاب (التعددية الحزبية) والوصول إلى المراكز العامة، وحق العمل والعيش بكرامة، وحرية الرأي والتفكير وضمان حرية الصحافة والعمل، وتكوين المنظمات الأهلية التي ترسخ مفهوم المجتمع المدني.

ـ تحويل الديمقراطية إلى سلوك عملي في حياتنا داخل الأسرة وفي المدرسة والعمل والشارع في السياسة الداخلية، والدولية، أي تحويل الديمقراطية إلى ثقافة توجه مسار حياتنا نمارسها بشكل طوعي وتلقائي، وسنصل إلى ذلك إذا عملنا بالملاحظات السابقة، وبذلك نقضي على ثقافة الخوف وأساليبها مثل الغش والتملق والنفاق الاجتماعي والسياسي.

ـ إن الديمقراطية هي فكرة خلاقة للإبداع والابتكار، عن طريق إعمال العقل، وعقلنة العلاقات الاجتماعية، فليس المطلوب من العرب استيراد النماذج الغربية كقوالب جاهزة واستنساخها، وإنما العمل على فهم الديمقراطية بعمق ومن تم إبداع أشكال ونماذج تتناسب وواقعنا، وتحل مشاكلنا وتلتقي في الوقت نفسه مع المفهوم العام للديمقراطية كمفهوم إنساني -أي محصلة لجهد إنساني عبر قرون- ومع أهدافه التي تسعى إلى حرية الإنسان وصون كرامته وتحقيق سعادته.

الفصل الخامس

الديمقراطية والتنمية في البلدان العربية رؤية نقدية

الديمقراطية والتنمية في البلدان العربية رؤية نقدية[1]

تعد الديمقراطية أحد المواضيع الحية التي درست وانتقدت من قبل الفلاسفة والسياسيين منذ العصر اليوناني إلى وقتنا الراهن، وكذلك نال مفهوم التنمية نصيب وافر من الدرس والتحليل والنقد الذي قام به الاقتصاديين وعلماء الاجتماع، ونظرا لتعدد الحمولات الدلالية التي أعطيت لمفهومي (الديمقراطية) و(التنمية)، فإن الأمر يتطلب منا وقفة عند بعض التعريفات التي حدد بها كلا المفهومين، ثم تحديد المعني الذي نعتمده في دراستنا هذه، من أجل بناء علاقة واضحة الأسس والقواعد في تواصلنا مع القارئ، لنرسي مبادئ للتفاهم ولا نترك الأمر لتأويل القارئ باعتباره قارئاً ومنتجاً للنص، لأننا نعد النص الذي ينتجه القارئ هو نتيجة تفاعل ثلاثة أقطاب هي المؤلف والنص والقارئ لحظة القراءة. أما حدود الموضع الذي سنقوم بدراسته فهو يبحث في الديمقراطية والتنمية في البلدان العربية.

مفهوم الديمقراطية:

مصطلح الديمقراطية يعني (حكم الشعب) [2]، وهناك خطان يحكمان المسار الديمقراطي: مسار اجتماعي وآخر سياسي، وإن تميز المسار الأول بالخصوصية الثقافية والدينية والتاريخية التي تميز كل بلد علي حده، فإن المسار السياسي يتشابه بين كل الدول، لأنه يتناول مطلباً أساسياً وتكوينياً في

---

(1)- بحث نشر بمجلة دراسات، السنة الخامسة، العدد السابع عشر (الصيف) 2004 ف.

(2)- سبق تناول هذا المفهوم في المبحث الذي يحمل عنوان الديمقراطية وتجاوز السلة الدينية .

كل المجتمعات وهو مطلب تداول السلطة، وإفساح المجال أمام الحريات العامة للمواطنين في كل مجتمع[1].

إن التحديد الذي قدمناه أعلاه لا ينفى اختلاف استخدام مفهوم الديمقراطية بين الفلاسفة وعلماء السياسة وعلماء الاجتماع، ولقد قارن (مانجمان كونستا) بشكل تميز بالدقة بين الديمقراطية المباشرة التي طبقت في أثينا، وبين الديمقراطية الغربية المعاصرة التي عدها ديمقراطية تمثيلية وتعددية، وكان هدفه ((من هذا التمييز بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية التمثيلية، هو أن يفضح الاستبدادية التي كشفها في مفهوم روسو عن الإرادة العامة. .. وأن يبرز مقابلها مفهوما عمليا عقلانيا للديمقراطية علي الطريقة الإنجليزية))[2]، الديمقراطية التي يدافع عنها (بانجمان كونستا) هي الديمقراطية الليبرالية[3] كما هي مطبقة في انجلترا وأمريكا، في مقابل الديمقراطية الراديكالية[4] التي ينتقدها كما صورها روسو، ويؤكد (بانجمان

---

(1)- - جواد محمد الحمد : رؤية واقعية للتحولات الديمقراطية في الوطن العربي ومستقبلها، ضمن ندوة الديمقراطية في الوطن العربي. بيروت ،مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص 465 .

(2)-ر.يودون . وف يوريكر: المعجم النقدي لعلم الاجتماع ،ترجمة سليم حداد، ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،1986.ص310-311

(3)- الديمقراطية الليبرالية، تعطى الأولوية للحرية، التي تفهم على إنها استقلال تام وعدم تدخل السلطة في دائرة المصالح الخاصة إلا بدافع من المنفعة العامة، المعترف بها شرعاً... وإن المساواة تعني غياب الامتيازات تقيم بمقدار ما تظهر أنها شرط مساعد لتحقيق الاستقلال الشخصي وسيادة الشخصية أو أنها الحالة الاجتماعية المميزة لأصحاب الكفاءات...أما الأخوة تعني وجود جماعة متضامنة سياسيا، تقيم بمقدار ما تنجم عن الاحترام والاعتبار اللذين يتمتع بها الأفراد المتساوون والأحرار، أكثر من اختلاطهم وتماثلهم اللذين يعتبران مشبوهين ووهمين"

-المرجع السابق، ص311.

(4)- الديمقراطية الراديكالية " تكون الأولوية للمساواة لقد تخفيّ من شأن الحرية بسبب أصولها الأرستقراطية، والإخاء يدل أن يقربّ من التعاون، والتعاقد، اعتبر مرادفاً للمواطنة أنه وحده جسم سياسي حيث يتم التسامح مع الفوارق، فقط إذا لم تعرض للخطر مثانة النسيج الاجتماعي المتناسق وثمة إذن

كونستا) أن قوة الديمقراطية الليبرالية تكمن في الاعتدال بينما قوة الديمقراطية الراديكالية في الفضيلة التي تقدم المصلحة الجماعية علي المصالح الخاصة والفردية، كما تتميز الديمقراطية الليبرالية علي المستوي المؤسساتي بإيجاد نوع من التوازن بين السلطات، بينما تتسم الديمقراطية الراديكالية بالبساطة وتركيز الوسائل.وما يلفت الانتباه هو اختلاف نظرة الباحثين إلي (الديمقراطية):

أولاً : ينظر إليها بعض الباحثين علي أنها مبدأ أو نظام أو منهج أو مذهب كان نتاج جهود إنسانية متكاثفة من أجل خدمة الإنسان وسعادته، واحتراماً لإنسانيته، وهم بذلك ينظرون إليها علي أنها غاية وليست وسيلة، ومن ثم فإن ((قيمة الديمقراطية لا تكمن في مقدار ما تسنه من تشريعات، وإنما في احترام ما تقدمه))[1].

ومشكلة الديمقراطية في أكثر البلدان العربية لا تواجهنا علي مستوي سن القوانين؛ فكثير من دساتيرها تحمل نصوصاً تقر بحرية الإنسان وحقوقه وواجباته، ولكن المشكلة تكمن في تطبيق هذه القوانين علي أرض الواقع.

ثانياً : يعتقد بعض الباحثين أن الديمقراطية يمكن ضمانها بإقرار الحريات العامة عن طريق ضمانات دستورية، تنص علي أن يكون للمواطنين صوت ورأي في إدارة شؤونهم.

ديمقراطيون يميلون إلى تنظيم اقتصادي للمجتمع مطابق للمخطط الاشتراكي وديمقراطيون راديكاليون آخرون يخشون من الاشتراكية،التوسع الذي لا يطاق الاستبداد أو الوصاية البيروقراطية .

-نفس المرجع السابق،ص211

(1)- موزة غباش:المرأة في مجتمع ديمقراطي.ندوة الديمقراطية والتربية في الوطن العربي،بيروت،مركز دراسات الوحدة العربية،2001،ص545

ثالثا: بينما يري آخرون أن الديمقراطية تتحقق عندما يتم الاعتراف بآدمية الفرد وحريته في التعبير ويسمح له بممارسة السلطة وتنظيم علاقة المواطن بالسلطة عن طريق تحديد الحقوق والواجبات.

نصل مما سبق إلى مفهوم عام للديمقراطية تسانده أغلب المدارس الفكرية و((هو أن يعبر التنظيم القانوني للمجتمع عن إرادة الناس ورغباتهم فاحترام الإرادة والرغبات يتبلور في صوغها في قانون وضعي يتلاءم وغاية التطور الاجتماعي كما يراها الناس))[1].

ولا يسعنا هنا إلا التذكير_ فيا يخص- ما هو مشترك بين الديمقراطيات بالرغم من اختلاف أشكالها ومنطلقاتها وأهدافها فهو تأكيدها علي الطابع الفردي للحاكم المفوض من قبل الشعب، وليس بأمر إلهي، ولقد عبر عن هذا الأمر بوضوح في شعار (جتيسبرغ) القائل ((حكومة الشعب بواسطة الشعب ومن أجل الشعب))[2] هذا الشعار الذي أضفي عليه إيضاحاً (لنكولن) عندما حدد مفهوم الشعب بأنه ليس المقصود به الدولة ولا الأمة، وإنما مجموع المواطنين، وأن الحكام مفوضون ومؤتمنون من قبل الشعب، هذا التحديد لمفهوم الشعب يكشف عن أن السيد الوحيد في النظام الديمقراطي هو الشعب، وهو السيد الذي باستطاعته تفويض الحكام وعزلهم بوسائل ديمقراطية سلمية، وبذلك يصبح الحكام مجرد مفوضين ينفذون إرادة ومصالح الشعب، وهذا ما يؤكده بعض علماء النفس في تعريفهم للديمقراطية بأنه ((يعتبر ديمقراطياً كل مجتمع تكون فيه الغايات الجماعية غرضاً لتوافق ضمني على الأقل، وحيث تسند المواقع وفقاً لمعايير وظيفية

---

(1)- نفس المرجع السابق،ص545

(2)- -ر. يودون.وف.يوريكر:.المعجم النقدي لعلم الاجتماع.ص312

وليس فقط وفقاً لقواعد تسلسلية))[1]، يكشف التعريف النفسي للديمقراطية بأنه يسعى إلى استبدال الطاعة دون فهم في النظام الكلاسيكي بفعاليات المناقشة والحوار وأخذ القرارات الجماعية حسب الأغلبية، والتي تضفي عليها الشرعية، بدل الاعتماد على إرادة جماعية افتراضية، والاستفادة من وسائل الإعلام في خلق مناخ من التعاون والتسامح بين أعضاء المجتمع، تسمح لهم بمراقبة من أساء استخدام السلطة منهجياً، وبذلك تخلق هذه الديمقراطية ضمانات لجميع فئات الشعب ومصالحهم، وتقلص المسافة بين الحكام والمحكومين.

بما أن الديمقراطية ليست بذرة يمكن زرعها في أي مجتمع، ولا هي بذرة موجودة في ثقافة شعب معين، لكنها نتاج تضافر جهود وعوامل متعددة داخلية وخارجية تؤدي إلي إحداث تغيير في النظام القائم نتيجة تحليل الواقع وما يشمله من توازنات في المطالب والنزاعات، تحليل يكشف عن العوامل المكونة للديمقراطية ويمكن تلخيصها في:-

أ) الكشف عن نوعيه البنية السياسية والتوزيع الاجتماعي.

ب) البنية الاقتصادية والثقافية.

ج) طبيعة ومقومات السياسة الخارجية.

د) الموقع الجيوسياسي لكل دولة[2].

ولقد وضع عدد من الباحثين مجموعة من المعايير لقياس الديمقراطية في أي نظام[3]. ولا يكتفي الباحثون المهتمون بمسألة الديمقراطية بالإشارة إلي

---

(1)- نفس المرجع السابق،ص312.

(2)- جواد محمد الحمد: رؤية واقعية للتحولات الديمقراطية في الوطن العربي ومستقبلها،ندوة الديمقراطية والتربية في الوطن العربي،ص465.

(3)- سبق الإشارة إلى ذلك في فصل الديمقراطية وتجاوز السلطة الدينية.

الجانب النظري، بل يصرون علي أن الديمقراطية هي بالدرجة الأولى ممارسة وسلوك يومي، يقوم به الإنسان ولذلك يضع بعضهم عددا من المؤشرات التي لابد أن تتوفر داخل نظام ما حتى نطلق عليه نظاما ديمقراطيا، ومن أهم هذه المؤشرات ضرورة اتساع قاعدة المشاركة في اتخاذ القرار السياسي، وممارسة حرية الرأي والتعبير على أرض الواقع، وحق المساواة أمام القانون في الحقوق والواجبات، وحق الترشيح، وحق مخاطبة السلطة العامة، وحق تولي المناصب السياسة العالية، وحق الانتخاب الذي يعده كثير من الباحثين على أنه أساس الديمقراطية.

إن انتهاك هذه الحقوق أو إغفال أي عنصر منها يعد انتهاكا لمبدأ الديمقراطية، وعليه يشترط في ممارسة الجماهير للديمقراطية أن تقوم على أساس طوعي ديمقراطي، وحتى تتحقق هذه المشاركة الطوعية أو الذاتية لابد أن يشعر المواطن داخل بلد ما بالديمقراطية ((وهي الاحترام الكامل لحقوق الإنسان المدنية والسياسية فضلاً عن حقوقه الاقتصادية والاجتماعية والتعددية السياسية وتوفر آليات لتداول الحكم والسلطة بطريق سلمي، والعلانية وتوافر البيانات والمعلومات الصحيحة واستقلال المنظمات الجماهيرية ومؤسسات المجتمع المدني وفعاليتها))[1] إن توفر هذه العناصر المؤسسة للديمقراطية لابد أن تحقق أهداف الديمقراطية داخل النظام الذي يتبناها، وهي خلق مجتمع مدني تتحقق فيه سعادة الإنسان، لأنه يمارس فيه

---

(1)- -إبراهيم سعد الدين عبدا لله: دور الدولة في النشاط الاقتصادي في الوطن العربي:قضايا عامة ونظرة مستقبلية، دراسات في التنمية العربية الواقع الآفاق، سلسلة كتب المستقبل العربي(13)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص162.

حقوقه المدنية والسياسية والاقتصادية والفكرية في فضاء تتوفر فيه الحرية والشفافية.

سجل (يودون، وف يوريكر) ملاحظة تستحق أن نقف عندها وهي: ((تصف جميع الأنظمة الحديثة نفسها بالديمقراطية بصراحة إلى حد ما، لكنها ترفض هذا الوصف عندما يطلق على أنظمة مناوئة تعتبر الشيوعية السوفيتية أنها الديمقراطية الحقيقية الوحيدة وإن (الديمقراطية البرجوازية) هي خداع، والعكس صحيح.هتلر يعد نفسه التعبير الحقيقي عن الإرادة (العميقة) لله والشعب وكان فرنكو يصف نظامه ((بالديمقراطية العضوية))[(1)] وهذه الملاحظة ناتجة عن كون كل النظم الحديثة بعد (جون لوك) تسعى أن تكتسب شرعيتها من الشعب، بذلك نجد كل نظام يدعى أنه أتى من أجل قضية مهمة هي خدمة الشعب ورفع الظلم والعسف عنه، كما أن هذه النظم لا تستطع بفعل عوامل التاريخ أن تكتسب شرعيتها من ادعائها الحق الإلهي أو الطبيعي، ولهذا نجد هتلر يدعي أنه أتى لخدمة الشعب الألماني، والبيرولتياريا في الاتحاد السوفيتي تقدم نفسها في طليعة الإنسانية. تشير هذه المواقف إلى وجود نوع من الحساسية للديمقراطية منتشرة في الثقافة السياسية الحديثة والمعاصرة، حيث نجدها عند أكثر النظم السياسية عداء للديمقراطية، التي تعد معتقلات الإبادة على أنها ورش عمل في المانيا[(2)].

الديمقراطية في الوطن العربي:

بعد هذه الإطالة عن مفهوم الديمقراطية عامة نقف عند مفهوم الديمقراطية في الوطن العربي، ونلاحظ أنه من الصعب إعطاء تعريف جامع يشمل جميع

---

(1)- ر.يودون.وف يوريكر: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص311

(2)-المرجع السابق، ص314-315

الدول العربية نظراً لتنوع واختلاف التجارب السياسية والأنظمة الاجتماعية، بل هناك أطر عمل تحدد العلاقة بين الحكام والمواطنين تسعى إلى تحقيق أهداف معينة.

ونظراً لأن المقام لا يتسع للوقوف على التجارب الديمقراطية في الوطن العربي، لأن الهدف هو التمهيد لشرح العلاقة بين الديمقراطية والتنمية، فإننا نكتفي بتسجيل بعض الملاحظات العامة على التجارب الديمقراطية في الوطن العربي، التي كانت سبباً كامناً وراء فشل بعض التجارب التنموية في الوطن العربي.

سلبيات الديمقراطية في الوطن العربي:

تبرز المشكلة الأساسية في الديمقراطية في الوطن العربي في جل التجارب التي تتبناها أغلب البلدان العربية في أنها ((ديمقراطية من دون ديمقراطيين))[1]، أي أن الديمقراطية في الوطن العربي بقيت نظريات تردد على المستوى النظري، وعجزت عن أن تتحول إلى ممارسة حقيقية على أرض الواقع، وإن طبقت في بعض الدول فإنها ظلت مبتورة في أغلب الأحيان، إذ لم تطبق بشكل كامل في أي دولة منها، وظلت الممارسة العملية عصية، إذ أغفلت أغلب الخصائص والمعايير السابق ذكرها، ويمكن تلخص سلبيات الديمقراطية في البلدان العربية في النقاط التالية:-

1- تميزت أغلب التجارب الديمقراطية في الوطن العربي بسيطرة الحزب الواحد، وحرمت نفسها من تعميق المشاركة السياسية التي تعد ثمرة لتعدد الأحزاب، وتداول السلطة.

---

(1)- مجدي حماد: الديمقراطية في الوطن العربي، ندوة الديمقراطية والتربية في الوطن العربي، ص508

2- تفضيلها نظام الاستفتاء في اختيار رئيس الدولة[1]، الذي نتج عنه بقاء رئيس الدولة في أغلب الدول العربية مدة طويلة من دون تغير.

3- عرفت الدول العربية بتزييف العمليات الانتخابية بطرق متعددة، إما بطرق الترهيب، أوبطريق الترغيب.

4- سيادة النظام التقليدي في التربية وتخلف التربية الديمقراطية داخل الأسرة والمدرسة والتعليم العالي، فالقاعدة التربوية التي تسير عليها هذه المؤسسات هي الأوامر والنواهي داخل الأسرة، والتلقين والحفظ داخل المدرسة وهو المنهج المفضل والوحيد في التعليم، وهو أسلوب لا يساعد على تنمية التفكير والإبداع والحوار واحترام رأي الأخر، ((فالديمقراطية روح ومعنى وتنشئة قبل أن تكون كلمات مسطرة في الوثائق الدستورية))[2].

5- احتكار الدولة لوسائل الإعلام المرئية والمسموعة، بحيث لا تنطق إلا باسمها وتروج لها وتمجدها، وإذا سمحت لصحف معارضة بالصدور كبلتها بقيود الطباعة والنشر، وأصبح من المألوف لدينا أن نسمع عن تعيين الدولة لرئيس صحيفة أو عزله، كما أن بعض الصحف تتلقى تعليمات يومية من الحكومة عما تنشر وما لا تنشر.

6- تضيق الخناق على مؤسسات المجتمع المدني (أي المنظمات الأهلية)، مثل النقابات والأندية والجمعيات، مما يؤدي إلى ضعف المشاركة السياسية من قبل المواطنين.

---

(1)- نظام الاستفتاء أسلوب متخلف ابتدعه نابليون بونابرت منذ قرنين من الزمان واختفى تماماً في الدول المتحضرة حيث يسمح بالتنافس بين أكثر من مرشح لرئاسة الدولة,

- أحمد باقر: الديمقراطية في الكويت والوطن العربي.ندوة الديمقراطية والتربية في الوطن العربي، ص472.

(2)- نفس المرجع السابق، ص480

7- السلبيات السابقة أدت إلى انفراد بعض رؤساء الدول بالسلطة في الوطن العربي من الناحية الفعلية، فما دام مجلس النواب في أيديهم فإنهم يسعون إلى تأسيس المؤسسات لصالحهم مثل أجهزة الرقابة المالية، وتدجين الجامعات والنقابات ومؤسسات الفتوى والقضاء، وهذا يعني إحكام قبضتهم على جميع مؤسسات الدولة، التي تصبح مجرد مؤسسات خاصة ومستأنسة لا دور لها سوى تنفيذ أوامرهم، وهم يسعون لتأكيد سيطرتهم بالاعتماد على حزب واحد، وكبار رجال الأعمال والمال الذين يشكلون بطانتهم يغدقون عليهم المال من أجل إرضائهم حتى يبقوا في صفهم مؤيدين لهم، لأنهم فقدوا الشرعية من القاعدة الشعبية، وكثيراً ما يتحول هؤلاء، بحكم قربهم من مؤسسة الرئاسة، إلى سلطة فعلية توازي السلطة الرسمية إن لم تعلُ عليها، فتختلط الأوراق، ويشيع الفساد السياسي والإداري في فضاء تنعدم فيه صحافة حرة تكشف عنه، وتغيب فيه أجهزة تمارس رقابة إدارية حقيقية تفضحه[1].

الملاحظة السابقة حول سلبيات الديمقراطية قدلا تنطبق على كل الدول العربية، ولكنّ كثيرا منها يعاني من هذه النقائص. ومازال كثير من شروط الديمقراطية ناقصة في التجارب الديمقراطية العربية التي يجب أن تتوفر فيها حتى نقول إنها ديمقراطية.

وتظهر المفارقة في البلدان العربية إذا عقدنا مقارنة بين أسباب قيام النظم العسكرية وما آلت إليه بعد استيلائها وانفرادها بالسلطة، فإذا نظرنا إلى مسوغات ومبررات قيامها نجدها تتخلص في أربع نقاط: ((أولها بطء حركة المجتمع في اللحاق بالعالم المتقدم نتيجة عجز الحكم المدني، وثانيها مواجهة الاستعمار بصفة عامة، ومواجهة التحدي الصهيوني ذي الطابع

(1)- المرجع السابق، ص480-481.

العسكري بصفة خاصة وثالثها ترسيخ ظاهرية أبدية السلطة. .. ورابعها مقاومة فساد الأحزاب والقوي السياسية المتصارعة ولذلك ارتبطت النظم العسكرية في الوطن العربي بنظام الحزب الواحد كمتم طبيعي لمهمة الإصلاح الثوري السريع والحاسم التي تصدي لها))[1]. ولو ألقينا نظرة فاحصة على ما يسود داخل النظم العسكرية في الوطن العربي، نجد أنها ناقضت نفسها عندما قضت على المجتمع المدني وأحدثت شروخا غائرة في المسار الطبيعي للديمقراطية، وحالت دون التعددية السياسية ورفضها للآخر (المعارضة)، كما أنها فشلت في مواجهة الاستعمار الصهيوني، بل رسخت وجوده بالاعتراف به، وحرمت الشعوب العربية من ممارسة الديمقراطية بترسيخها نظام الحكم الوراثي الملكي والجمهوري، فمارست الاضطهاد والاستبداد باسم الحزب الواحد الذي لا وظيفة له سوى تقديم المبررات لتصرفات الحاكم العربي وتغطية أخطائه في حق شعبه، وبالرغم من ذلك نجد أن أغلب هؤلاء الحكام يرفعون شعار الديمقراطية وهم في الحقيقة من أشد أعدائها ويبرز ذلك في ((أن الحكام لا يزالون يتمتعون بقوة فعلية أكبر كثيراً من الإطارات القانونية والنظامية التي يعملون في ظلها، بحيث أن القيود القانونية المفروضة على الحكام في الغالب قيود ذاتية يخلعونها عن أكتافهم كلما بدا لهم ذلك))[2]، ولا تكتفي النظم العسكرية بتجاوز وخرق حكامها للقانون وتعاليهم عليه، بل نجد تكوين وبناء المؤسسات فيها يستند إلى مبادئ تقف على الطرف النقيض من بناء مثيلاتها في النظم الديمقراطية، ((ويلاحظ في هذا السياق أن بناء مؤسسات الدولة، وإرساء قواعد الممارسة

---

(1)- مجدي حامد: الديمقراطية في الوطن العربي . ندوة الديمقراطية والتربية في الوطن العربي، ص495.
(2)- نفس المرجع السابق، ص496.

السياسية في مجموع النظم العسكرية العربية، قد استند إلى مبادئ أساسية عدة من الناحية التنظيمية، من أهمها مبدأ الدمج بين السلطات، ومبدأ المركزية الشديدة، ومبدأ الاستغناء عن الحزبية))[1]، ومما زاد من ترسيخ ظاهرة اندماج السلطات في النظم العسكرية العربية هو ظهور التوجهات الاشتراكية في بعضها، التي نتج عنها قيام الدولة بالدور الأساسي في عملية التنمية، فزاد من قوة نفوذها، وبذلك تحولت الدولة إلى مؤسسة اندمجت فيها السياسة بالإدارة، مما أدى إلى ضعف دور الرقابة على مؤسسات الدولة، كذلك تضاءل دور القضاء وعدم استقلاليته، وبما أن النظم العسكرية تدير بطريق غير مباشر المؤسسات الأهلية، فيصبح لا دور يذكر للرقابة الشعبية من قبل النقابات والجمعيات الأهلية، بالإضافة إلى خضوع الصحافة للرقابة كما أشرنا سابقاً.

أما طابع المركزية الشديد الذي تتميز به النظم العسكرية العربية، فيمكن ملاحظته من خلال بنيتها السياسية؛ ((فقد أخذت السلطات الحقيقية والفعالة تتركز شيئاً فشيئاً حتى تصل إلى قمة الهرم في شخص الرئيس، حيث يمسك هو بسائر الأعنة والخيوط))[2] ونتج عن ذلك تداخل في وعي الجماهير بين جهاز السلطة وشخص الحاكم (الرئيس)، وبذلك يصبح الولاء السياسي لشخص الحاكم، والخلاف معه خيانة للوطن.

كما تظهر سطوة السلطة التنفيذية الناتجة عن طبيعة النظم العسكرية؛ حيث تجتمع السلطات الثلاث :التشريعية، والتنفيذية، والقضائية في يد الرئيس الذي يصبح مصدراً للشرعية ومنبعاً للسلطة في المجتمع ((كل ذلك قد رفع

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص496.

(2)- نفس المرجع السابق، ص497

مثل هؤلاء الحكام إلى منزلة عليّة، فوق المنزلة الدستورية وألبسهم شرعية يتصورونها ذات طابع تاريخي، فتولدت عن هذه المنزلة علاقة من نمط أبدي بين القائد والجماهير))[1] وبذلك يصبح هذا الحاكم فوق القانون، ولا تكون مقاصده عرضة للريبة والشك ولا أعماله عرضة للجدل، ويشعر بأنه وصي على مواطنيه بسبب تخلفهم.

بالرغم من الامتيازات السابقة التي يتمتع بها الحكام العسكريون في الوطن العربي، فإنهم يعانون من عقدة نقص وهي عدم شرعية حكوماتهم، وهي تشكل هاجسا يسيطر عليهم، ويجعلهم يشكون في استمرار حكمهم. وما يترجم هذا الإحساس هو لجؤوهم إلي ما يلي :

1- تنصيب الأتباع وأصحاب الولاء لهم في المناصب الحساسة في الدولة.

2- بناء أجهزة قمع وأمن متعددة لمراقبة الحريات والحد منها ولجم المعارضة، ويصبح أمن الثورة لا أمن المواطنين في مقدمة أولوياتهم، وبذلك تتحول الدولة إلى ثكنة عسكرية كبيرة، ووظيفة الجماهير والقائمين على أجهزة الدولة تنفيذ الأوامر الصادرة لهم، وهذه الوظيفة تتنافي مع الممارسة الحقيقية للديمقراطية التي تعد المعارضة السلمية وطرقها في تغيير الحاكم ركنا من أركانها.

أما الشرعية التي تقف عليها الأنظمة العسكرية في الوطن العربي فهي الشرعية الثورية؛ ((حيث استندت إلى شرعية ثورية، عمادها القيادة الكاريزمية، والأيديولوجيا الثورية ونظام الحزب أو إلى الحزب القائد، أو مزيج منهما معاً ولكنها عجزت عن تحويل إنجازاتها الثورية. .. إلى نظام

---

(1)- نفس المرجع السابق،ص499

مستقر له تقاليده وقواعده ومؤسساته))[1]، وهذا التخبط في مصادر الشرعية في الأنظمة العربية سواء الثورية أم المختارة يرجع في الأساس إلى عدم وجود ثقافة سياسية مدنية، أو نسق متكامل من القيم موحد يحدد المسائل الكبرى التي تعتمد عليها الدولة القومية الحديثة ((وفي مقدمة هذه المسائل : قضية الهوية، وقضية السلطة، وقضية المساواة))[2] أي عدم وجود إجماع شعبي يحدد بوضوح المسائل السابقة، حتى يدور الصراع الاجتماعي والسياسي داخل المجتمع على أساسها.

كما أن طبيعة الأنظمة العسكرية في البلدان العربية لم تعط دوراً يذكر للفعاليات الثقافية داخلها؛ حيث ينقسم المثقفون إلى فئتين فئة تقترب من السلطة وترتبط بها وتصبح أبواقا لها، يبررون انتهاكها للحريات العامة، وبذلك يبتعدون عن النهج الديمقراطي في سبيل مصالحهم الشخصية، والفئة الأخرى من المثقفين ينسحبون من الحياة، ويتمثل هذا الانسحاب في عدم مناقشتهم لقضايا المجتمع، واهتمامهم بقضايا هامشية بعيدة عن الواقع ومشاكله، يترجم سلبيتهم، وعدد من المثقفين وهم قلة في الوطن العربي- يمارسون النقد، وهم فئة منبوذة من الدولة، لأنها تتبرم من كل نقد وتحاول احتواء النقاد باستمالتهم أحياناً وبقمعهم أحياناً أخرى ((ويضاف إلي ذلك أن العلاقة بين المثقفين أنفسهم ليست علاقة ديمقراطية، بل يمكن القول إن المثقفين فشلوا فشلا ذريعاً في أي مهمة ديمقراطية في الوطن العربي))[3]

---

(1)- نفس المرجع السابق،ص491

(2)- نفس المرجع السابق،ص491

(3)- وفي وقت، من الأوقات كان الاستقلال الوطني قيمة وكان الانتماء القومي قيمة وكانت فكرة العدل الاجتماعي قيمة، وكان حق التعليم قيمة . لكن القيم الآن اختلفت شكلا ومضمونا ."

- نفس المرجع السابق،ص488

تتجلي العلاقة غير الديمقراطية بين المثقفين العرب في مصادرة أفكار بعضهم بعضا، ورفض الحوار واحترام الاختلاف في الرأي، بل يسود جدالهم في أغلب المناقشات انقسامهم إلى قسمين: تراثيين وحداثيين، يتعصب التراثيون في أكثر الأحيان لرأيهم ويصادرون أفكار غيرهم والفضاء الثقافي العربي المعاصر شاهد عدة حوادث أتهم فيها عدد من المفكرين بالكفر والخروج عن الدين، أو بالتآمر على الدولة، فكانوا ضحاياً عدم حرية الرأي والتفكير في البلدان العربية أما الحداثيون فمازالت جهودهم غير مؤثرة بالشكل المطلوب.

كما تجدرالإشارة هنا إلى سيادة فكرة الدولة القاعدة (مثل مصر)، فقد تجاوزها العصر إذ لم تعد تتلاءم مع المعطيات الدولية والمتغيرات العربية، ويجب أن تخلى مكانها إلى الدولة النموذج، أي التي تتحقق فيها شروط الديمقراطية أكثر فتكون بذلك مصدر جذب وقوة وفعالية لباقي الدول العربية[1].

أما الجماهير العربية فهي لا تمارس الديمقراطية إما لعدم إيمانها بها مثل الفئات المتطرفة من المسلمين، أو لعدم وعيهم بقيمة الديمقراطية وكيفية ممارستها، وفي أغلب الأحيان تمنع الحكومات الجماهير منها، بذلك بقت الجماهير العربية غائبة عن الفعل السياسي، والفئة المثقفة جلها لا يمارس التحليل والتفسير والنقد حتى يحدد عوامل الاستمرار والتغيير. بذلك نلاحظ شيوع السلبية بين الجماهير العربية وعجزها عن معالجة مشاكلها وتحديد مطالبها وآليات تحقيقها على أرض الواقع وكيفية مراقبتها.

---

(1)- نفس المرجع السابق،ص488

مفهوم التنمية:

تضاربت الآراء حول مفهوم التنمية واختلفت باختلاف المنطلقات الأيديولوجية للباحثين، واختلاف تأملاتهم الفلسفية في ميدان النظرية الاقتصادية، وعليه من الصعب إيجاد تعريف جامع مانع لمفهوم التنمية يتفق عليه جميع الاقتصاديون، وهذا يعني أنه موضوع اجتهادي.

يتفق بعض الاقتصاديين والمخططين الذين يضعون مواصفات معينة للتنمية على تعريف عام لها وهو ((أنها تعني تبدلات في القيم، والحوافز والموقف من العمل، والتنظيم الاجتماعي، والقدرة التقنية، وهي بتضافرها معاً تؤدي إلى توسع الاقتصاد وتحسين مستواه وارتقاء قدرته الإنتاجية))[1].

لقد برز وتطور مفهوم التنمية بعد الخمسينيات من القرن الماضي، ويرجع ذلك إلى محاولة الدول النامية تغيير واقعها المتخلف في جميع المستويات الاقتصادية. والاجتماعية والسياسية والثقافية وما يلزم ذلك من تغيير في المؤسسات، وأساليب وآليات الإنتاج، ولكن تضافر كثير من العوامل الداخلية والخارجية أحبطت تلك الجهود التنموية، وتحولت تلك الدول إلى دول تابعة تزود الدول التابعة لها بالأيدي العاملة والمواد الخام، وتقوم باستهلاك منتجاتها الصناعية، وفتح بعضها المجال للاستثمار الأجنبي الذي خلق جزرا متقدمة توفر احتياجات بعض الدول المستثمرة دون أن تساهم في تطور الاقتصاد بشكل كلي في الدول التابعة، ونتج عن ذلك تعميق تخلفها ونستثنى من ذلك التجربتين المتميزتين في الهند والصين اللتين حققتا استقلالاً اقتصادياً، ويرجع نجاحهما إلى توفر عدة عوامل: منها الحجم

---

(1)- يوسف الصايغ: التنمية العصية من التبعية إلى الاعتماد على النفس في الوطن العربي.بيروت ،مركز دراسات الوحدة العربية،1992، ص44

الكبير، والموارد الكثيرة بالإضافة إلى استقلال القرار فيما يخص أسلوب التنمية وكيفية التصرف في مواردها، ولقد شهدت نفس الفترة ظهور بعض المدارس التنموية، نذكر منها :مدرسة التبعية في أمريكا الجنوبية التي ربطت بين التخلف والتبعية، ولقد استطاعت التوصل إلى استنتاجات أبرزت العلاقة بين عملية التنمية والاستقلال، كما ساهم المفكرون العرب[1] في تطوير نظرية تنموية جديدة وهي نظرية (المركز والأطراف)، ولقد قاموا بتقييم التجارب التنموية في الوطن العربي، وتطوير بعض المفاهيم التنموية، ومن التجارب التنموية التي برزت في الوطن العربي تجربة مصر والعراق والجزائر والتي واجهت الكثير من العوائق المحلية والدولية وقدمت تضحيات كثيرة من أجل تحقيق ذلك[2].

لا يمكن إغفال التجارب التنموية في جنوب وجنوب شرق آسيا، التي حققت إنجازات صناعية نقلت دولها من صف الدول المتخلفة إلى الدول المتوسطة أو نصف الصناعية، وتميزت عن تجارب جنوب أمريكا التي فشلت في تحقيق الاستقلال الاقتصادي، فزادت من تبعيتها التي تجلت في زيادة المديونية الخارجية وانعدام العدالة الاجتماعية فيها.

أما سقوط المعسكر الشرقي 1990 فقد تبعه انهيار وتحطم النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي فيه، الذي وقف نداً للمعسكر الغربي طول فترة الحرب الباردة بينهما، التي كانت تمثل أحد عوامل التطور الاقتصادي خصوصا في المناطق المتنازع عليها؛ حيث قام كل معسكر منهما بمساعدة

---

(1)- من هؤلاء الاقتصاديين العرب، سمير أمين ،وإسماعيل صبري عبد الله، ورمزي زكي، فؤاد مرسي، ونادر فرجاني، ويوسف صايغ، وعادل حسين وغيرهم

(2)- سعد حسين فتح الله: التنمية المستقلة المتطلبات والاستراتيجيات والنتائج دراسة مقارنة في أقطار مختلفة. بيروت،مركز دراسات الوحدة العربية،الطبعة الثانية،1995، ص13-14.

الدول التابعة لها، لأنها تطبق أسلوبه في التنمية والإنتاج، ولقد ضعفت تلك المساعدات مع نهاية الحرب الباردة.

كما برز مفهوم التنمية البشرية الذي ينطلق من مقولة ((البشر هم صانعو التنمية ويجب أن يكونوا هدفها))[1]، وعندما لاحظ برنامج الأمم المتحدة بعد مراجعته المسيرة التنموية في العقود الأربعة الأخيرة عدم الاهتمام بالإنسان والانصراف إلي تنمية تعزيز النمو الاقتصادي فقط و((أطلق على عقد الثمانيات عقد التنمية الضائع))[2] ومنذ منتصف الثمانينيات عمل برنامج الأمم المتحدة على التركيز على الإنسان، لأنه يشكل صلب عملية التنمية، وبذلك أصدر أول تقرير عن التنمية البشرية عام 1990 تم فيه إعادة النظر في صياغة مفهوم التنمية البشرية الذي أكد على الجوانب الآتية ((إن التنمية هي عملية صنع القدرات البشرية، وهي عملية الانتفاع بهذه القدرات أيضاً))[3] وبذلك أصبح الإنسان يشكل الهدف الأول للتنمية، حيث أعيد التوازن لهذا المفهوم الذي كان يهتم بالجانب المادي ويعد الإنسان وسيلة فقط لتحقيق التنمية، وبهذا التصحيح لمفهوم التنمية أصبح الإنسان وسيلة وهدفا لتحقق التنمية المادية والبشرية، لأن التنمية من منظور الأمم المتحدة يشكل تنمية متكاملة وشاملة تشمل الجوانب الاقتصادية والبشرية والاجتماعية والثقافية والسياسية، لأنها تشكل كل مترابط لا يجدي الاهتمام فيه بجانب وإهمال الجوانب والأخرى.

---

(1)- نادية حجاب: كلمة برنامج، الأمم المتحدة الإنمائي، ضمن ندوة التنمية البشرية في الوطن العربي، ص31.

(2)- نفس المرجع السابق ص32.

(3)- نفس المرجع السابق،ص32

عوائق التنمية في البلدان العربية:

لقد حمل علماء الاقتصاد والاجتماع الأوربيون العالم الثالث مسؤولية التخلف، وأعدوا لائحة طويلة عرضوا فيها نواحي القصور والخلل، وهي ذات طبيعة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، وتتضمن تلك القائمة ما يلي: ((الأمية، ضعف خليقة العمل، انخفاض مستوي التحفيز الاقتصادي، تماسك أفراد العائلة الممتدة كقيمة مسيطرة على حساب الكفاءة والمعايير الاقتصادية المحض، التراتبية الاجتماعية القائمة على أساس المكانة الموروثة أو التحيز الطائفي بدلا من الإنجاز الشخصي، التعبئة غير الواقعية للموارد المالية المتاحة، وبالتالي قصور التكوين المهني الرأسمالي، تمجيد هيكلية الأسواق، انخفاض مستوي المهارات التقنية القائمة، سيطرة نظام موروث وغير كفؤ لحيازة الأراضي، الاستهلاك الظهوري لدي الأثرياء وانخفاض الميل للادخار بشكل عام، انسداد أقنية الحراك الاجتماعي والاقتصادي...))[1] في القائمة المذكورة أعلاه لا يمكن إنكار أن معظم الدول العربية تعاني منها، وإن بدرجات متفاوتة، وربما يعود ذلك إلى سوء الفهم الواسع لحقيقة التنمية ودورها فيها، والرؤية المشوهة التي يمتلكها المخططون، وإلى سوء توزيع المهام التي تفترن بالتنمية بالإضافة إلى سوء توزيع مردود ومكاسب التنمية، إلى جانب عدم التحديد الدقيق لتعيين محدداتها الأساسية، وضعف المشاركة الشعبية سواء في تحديد أهدافها أو التخطيط لتنفيذها ((فقد اقترنت أخطاء خطيرة في جميع هذه المجالات في البلدان المتخلفة، وتكمن هذه الأخطاء في تعيين أهداف التنمية وأولوياتها واستراتيجياتها ومخططاتها، وفي تعريف الأجهزة والجهات القائمة بها

---

(1)- يوسف صايغ: التنمية العصية من التبعية إلى الاعتماد على النفس في الوطن العربي،ص32-33

وطبيعة مهامها، وفي صياغة الأطر السياسية والاجتماعية الضرورية كمنطلق للسعي صوب التنمية، وفي السياسات والأدوات العملانية التي صممت ووضعت في خدمة هذه التنمية))[1].

ومن الانتقادات التي وجهت إلى مخططي ومنفذي التنمية من الاقتصاديين والسياسيين ورجال الأعمال في الدول العربية، هي الازدواجية بين ما يقولون وما يقومون به بالفعل، فهم يصرحون بإيمانهم بالتنمية المعيارية المبنية على تحقيق جملة من الأهداف، ولكن في الواقع توجهوا إلى النمو الاقتصادي التلقائي المجرد من مدخلات القيمة بسبب مجاراتهم لاقتصاد السوق ورغبات الأغنياء[2]، لذلك ظل الإنجاز الإنمائي في البلدان العربية دون التوقعات والأهداف التي طمح إليها وذلك يرجع إلى عدة أسباب أوردها يوسف صايغ في كتابة (التنمية العصية) ويمكن تلخيصها في النقاط الآتية :-

1. ضخامة الطموحات والتوقعات الإنمائية.
2. عدم إدراك مخططي التنمية في البلدان العربية إن التنمية عملية طويلة الأمد وإن متطلباتها قاسية[3].
3. الاعتقاد الخاطئ السائد في البلدان العربية، بأن الموارد المالية يمكن أن تبتاع التنمية عن طريق توفر القدرة المالية واستيراد السلع الإنتاجية، وتكوين رأس مال ثابت، والقدرة على استحضار الخبرات الإدارية واستيراد الخبرات الإدارية.

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص40-41
(2)- نفس المرجع السابق ص50
(3)- نفس المرجع السابق ،ص64

4. إغفال عدد كبير من البلدان العربية لعناصر مهمة في عملية التنمية وانطلاقها واستمرارها، ونأخذ تلك العناصر مما ورد في إعلان كوكويوك cocoyoc dealaration1974 الذي أشار إلى ضرورة توسيع زاوية النظر التي يمكن أن ننظر من خلالها إلى التنمية، فهي تتضمن إلى جانب الحاجات الأساسية، حرية التعبير، وحق المشاركة السياسية وحق الحصول على عمل يحقق الإنسان من خلاله ذاته[1].

نتائج التنمية:

يمكن تلخيص نتائج التنمية التي أنجزت بعد الاستقلال السياسي للدول العربية في النقاط الآتية:

1- إن نتائج التنمية أعجز من أن تبرز ضخامة الموارد المالية التي خصصت لها والأهداف التي بنيت عليها ويتجلى ذلك في ((التخلف المؤلم في قطاعي الإنتاج الأساسي أي الزراعة والصناعة التحويلية، وتدني مستوى الإرشاد وبعد النظر في صياغة سياسات النفط والغاز وتطبيقها والاستخدام الراقي أو التوسيع الكمي في الخدمات والتسهيلات التربوية دون تحسين مواز في نوعية التعليم المتاح، البطء الفاضح في إقامة قاعدة العلم والبحث القادرة على الوفاء بضرورات اكتساب قدرة تقنية فعالة وتوطينها بالرغم من توفير أعداد كبيرة من الرجال والنساء ذوى التعليم الرفيع المستوى... ازدياد الفجوة في توزيع الدخل والثروة اتساعاً فيما بين الأفراد والطبقات والمناطق

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص64.

بالرغم من ارتفاع أرضية الدخل والثروة والتبني السريع والمتسرع "للثقافة الاستهلاكية"))[1].

2 – ومن الأدلة الدامغة على محدودية الإنجاز الإنمائي في الوطن العربي البطء في إنجاز تكتل عربي اقتصادي أو سياسي رغم فعالية هذا التحرك، الذي يصب في مصلحة الأقطار العربية على المستوى القطري والقومي.

3-كما أن الانتهاك الفاضح للحريات والاعتداء على حقوق الإنسان في البلدان العربية، ومحدودية المشاركة السياسية ذات القاعدة الشعبية الديمقراطية دليل دامغ على محدودية التنمية، وضعف مردودها الناتج من ضعف آليات المراقبة والمساءلة.

4- عدم شعور اغلب شعوب البلدان النامية بالآثار الايجابية للتنمية على المستوى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

5- الجوع الذي تعانيه نسبة ذات شأن من مواطني الوطن العربي ـ سوء التوزيع في الثروة والدخل ـ الانتشار غير المتكافئ للخدمات الصحية واستمرار بعض الأمراض المستوطنة، وعدم توفر المساكن، والمياه النقية في الأحياء الفقيرة مع أن التنمية من المفترض أن تكون موجهة لتحقيق مصالح هؤلاء فإنها ظلت سراباً إحصائياً، حيث اقتصرت مكاسبها على ذوي النفوذ والثروة. وقليل هو ما أتت به للفقراء والمحرومين[2].

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص23.

(2)- نفس المرجع السابق، ص38-39

علاقة الديمقراطية بالتنمية :-

إن طبيعة الفلسفة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية للدولة سواء أكانت رأسمالية أم اشتراكية أم غيرها، تلعب دوراً رئيساً في تحديد أهداف المجتمع عامة وعلى رأسها الاختيار السياسي والتخطيط الاقتصادي (التنمية) الذي نحن بصدد البحث عن العلاقة بينهما، ونوع هذه العلاقة، والآثار المترتبة عليها.

إذا نظرنا إلى الدول الاشتراكية ونموذجها الأمثل (الإتحاد السوفيتي سابقا)، ((فحقوق الإنسان والمشاركة السياسية الواسعة التي تتيح ـ فيما تتيح- حرية الخيار الاقتصادي، ظلا مفقودين في البلدان الاشتراكية قبل مبادرات غروبا تشيف))[1] وظل الخيار الاقتصادي والسياسي في أغلب الدول الاشتراكية ـ شرق أوروبا ـ بيد الدولة حتى قدم غوربا تشوف مبادرته سنة 1985، والتي طرحت إعادة هيكلة البيريسترويكا، ودعت إلى الشفافية والانفتاح، أما ما يمكن رصده بالنسبة للدول العربية التي تبنت الاشتراكية، فإنها اكتفت بالجانب الشكلي ممثلا في تمجيد لفظة الاشتراكية، ولا نجد إلا تجسيداً هشا وسطحياً للاشتراكية كنسق اجتماعي سياسي، بذلك بدأ التناقض صارخاً ما بين الشعارات والواقع المعاش فيها، أما التي تبنت منها نسق اقتصاد السوق فقد غدا موقفها متسقا داخليا مع تبنيها خيار التنمية، لأنه توجد آليات يمكن محاسبة المسؤولين من خلالها، وهذا عكس الدول الاشتراكية التي لا توجد آلية لمحاسبتهم، لأن أغلبها تبنت فلسفات وسياسات وخيارات مثالية وطوباوية أو شعبية لا وجود لها على أرض الواقع،.

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص65.

نجد فهما خاطئا في أغلب البلدان العربية لدى أكثر القوي الوطنية والتقدمية عن العلاقة بين الديمقراطية والتنمية، وهى أن التنمية " ((تطلب التضحية بالديمقراطية وبحرية الجماهير في الإعراب عن الرأي وطرح البدائل والاختيار فيما بينها، وبالتالي في محاسبة حقيقية لحكامها ووجود آليات لتغيير الحاكمين، واكتفي في أفضل الأحوال بنوع من "ديمقراطية الموافقة" بدلاً من المشاركة))[1] إن القوى الوطنية التقدمية في بعض البلدان العربية تبنت سياسة استبدادية، أطلق عليها أحياناً العنف الثوري، بذلك أقرت الاستبداد والظلم السياسي ومصادرة الحريات منهجاً، كما سمح بعض الحكام العرب باستغلال وظلم وشعوبهم والاكتفاء بـ (ديمقراطية الموافقة) التي تستغل وسائل الدعاية لحشد تأييد الجماهير لقرارات السلطة أو الحزب أو الحاكم أو القائد، بطرق غير نزيهة تعتمد على تغيب كثير من المعلومات لمنع حرية الاختيار الصحيح، ولقد أثبت تجارب بعض البلدان العربية تحول النظم التقدمية التي تهدف إلى تحقيق التقدم عن طريق التنمية إلى دول استبدادية سلبت إرادة المواطنين، وتولد عنها انتشار الفساد وعدم المبالاة بينهم، وغرست السلوك الاستهلاكي، وجعلتهم أقل حضانة في مواجهة العولمة خاصة الأنماط الاستهلاكية التي تروج لها الشركات متعددة الجنسية.

نلاحظ خطأ آخر وقعت فيه الدول العربية، وهو طرحها لبدائل لا تخلو من مغالطة وهي التناقض بين الأمن والاستقرار والديمقراطية ((" أما الأمن وحفظ الاستقرار والنظام العام " و" إما أطلاق العنان للحريات وحقوق

---

(1)- إبراهيم سعد الدين عبدا لله : دور الدولة في النشاط الاقتصادي في الوطن العربي قضايا عامة ونظرة مستقبلية . ضمن دراسات في التنمية العربية الواقع والآفاق، مجموعة من الباحثين . سلسلة كتب المستقبل العربي (13) ،بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998 ص162

الإنسان أي الشغب والفوضى والعنف"))[1] إن هذا الفهم المغلوط لدي أغلب المسؤولين في الدول العربية عن العلاقة بين الديمقراطية والتنمية جعلهما متضادين، أي أن التنمية تحتاج إلى الحزم والعنف ومصادرة حرية القرار السياسي والاقتصادي، ولا يمكن أن تقبل هذه الرؤية من أي جهة تؤمن بحقوق الإنسان، ولا الشعوب خاصة بعد الانفتاح الثقافي عبر وسائل الأعلام، فلم تعد الديمقراطية مرادفة للفوضى كما كانت تروج لها وسائل الأعلام التابعة لحكام تلك الدول، بل حوار سلمي يهدف إلى إعطاء الشعوب حقوقها وتكوين قاعدة عريضة للمشاركة السياسية الشعبية.

كما أنتجت القوي التقدمية العربية دولا مركزية سلطوية في البلدان العربية، تحت شعار قيادة عملية التقدم ومن أجل تحقيق هذه المهمة ارتكبت أخطاء ((فأقامت صناعات باهظة التكلفة وغير منافسة، إلا أن التكلفة الباهظة لم تكن مادية وحسب بل سياسية وإنسانية أيضا فالدولة التي احتكرت التخطيط والتوجيه اقتصاديا احتكرته أيضا سياسياً، فصادرت مجتمعها المدني))[2]، إن انفراد جل الدول العربية بالتخطيط، وإهمالها للحاجات الأساسية للشعب، أوقعها في جملة من الأخطاء حيث تحول الاقتصاد إلى إقطاع لبيروقراطية الدولة، الذي نتج عنه مصادرة الدولة لإرادة وحقوق مواطنيها بالكامل، وفي نفس الوقت إلى إفلاس بعض هذه الدول، لأنها أهملت وتخطت المفهوم الشامل للتنمية ((وهو أن تكون التنمية بالناس ومن أجلهم ومن هنا ضعف أو غياب المنظمات غير الحكومية، سياسية أو نقابية،

---

(1)- علي أومليل : التنمية البشرية والأطر المؤسسية الحكومية وتحفيز المشاركة الشعبية في الدولة : ضمن التنمية البشرية في الوطن العربي. ص353

(2)- نفس المرجع السابق ،ص353

مهنية أو ثقافية أو اجتماعية فهي أما محاصرة أو محرمة. .. فلا يمكن الدولة أن تكون وصيا على المواطنين معتبرة إياهم قاصرين))[1] ويشير ضعف المؤسسات الأهلية غير الحكومية في دولة ما على مدى غياب الديمقراطية، ومصادرة الحرية فيها، وفي نفس السياق نجد إعلان كوكويوك 1974 يؤكد في إعلانه على أنه ((ينبغي أن لا تقصر التنمية على إشباع الحاجات الأساسية، هناك حاجات أخرى وأغراض أخرى وقيم أخري، فالتنمية تضمن حرية التعبير والنشر، وحق الحصول على الأفكار وتقديمها وهناك حاجة عميقة { لدى الفرد } للمشاركة، في قاعدة وجوده الذاتي ولتقديم بعض المساهمة في تكوين مستقبل العالم، وفوق هذا كله تضمن التنمية حق العمل وتعني به ليس فقط الحصول على فرصة عمل، وإنما كذلك العثور على فرصة لتحقيق الذات بفضل العمل وحق عدم الاغتراب بسبب عمليات إنتاجية تستخدم البشر كمجرد أدوات))[2]، حدد الإعلان السابق أن التنمية وإن كان هدفها الأول هو إشباع حاجات أفراد المجتمع، فهي تتضمن كذلك حرية الرأي والتعبير وتوسيع قاعدة المشاركة السياسية الشعبية، وتوفير حق العمل بما يناسب قدرات الفرد وتحقيق حاجاته وذاته وأن يستفيد من إنتاجه في إشباع حاجاته وألا يكون مغترباً عن إنتاجه، أي مجرد آلة بشرية تستغل داخل المصانع.

لقد أكد مؤتمر الأمم المتحدة المعني بالبيئة والتنمية الذي عقد عام (1992)، على ترابط المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والبيئية، وتعهدت الدول المشاركة فيه على العمل على تحقيق تنمية مستدامة اجتماعيا

---

(1)- نفس المرجع السابق ص353

(2)- يوسف صانع التنمية العصبية... . ص64

وبيئياً، ولقد جاءت أهدافه موزعة على (36) مجالاً من مجلات التنمية البشرية ترمي إلى القضاء على الفقر ومظاهر الحرمان[1].

يؤكد جل الاقتصاديين التنمويين أن الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان ليس شرطاً فقط لتحقيق النهضة في أي مجتمع، بل هي أيضاً شرطً كذلك لنجاح السعي الإنمائي، الذي يتطلب التزاما شعبيا وتعبئة للإرادة الوطنية، تلك التعبئة التي لن تنجح في مسعاها ما لم تكن مقنعة وملبية لحاجات الجماهير الشعبية، لأنها لن تلعب دوراً مهماً في تحقيقها ((ومن ضمنها ضرورة زيادة فعالية مساهمة الأفراد في تقرير نمط التنمية وكيفية تحقيقها، وهذا لا يأتي إلا بتوسيع الحقوق والحريات السياسية والديمقراطية لأفراد المجتمع))[2]، لكي تنجح التنمية في أي بلد لابد أن تساهم فيها الجماهير بفعالية فالديمقراطية شرط لتحقيق التنمية.

نبه أغلب الاقتصاديين التنمويين على ضرورة توفر مناخ سياسي ديمقراطي لإنجاح البرامج التنموية في أي بلد ((إن تنمية مستقلة تعتمد على الذات تطلب لنجاحها مشاركة فعالية الجماهير التي تملك حريتها وقدرتها على الفعل دون تحكم أو فرض، والتزام أجهزة السلطة والحكم التزاماً حازماً بأهداف الجماهير التي تحددها بطريقة ديمقراطية وتعبر عنها بحرية، وخضوع تلك الأجهزة للمساءلة والمحاسبة أمام الشعب، الذي يملك إمكانيات تغيير حكامه عندما يريد بطريق سلمي وديمقراطي))[3].

---

(1)- نادية حجاب . كلمة برنامج الأمم المتحدة . ص36

(2)- سعد حسن فتح الله: التنمية المستقلة .ص24

(3)- إبراهيم سعد الدين عبد الله : دور الدولة في النشاط الاقتصادي في الوطن العربي : قضايا عامة ونظرة مستقبلية .ص161

يتفق المفكرون الداعون إلى تنمية مستقلة على أنها لا يمكن أن تتحقق إلا في وسط يتمتع بالديمقراطية حتى يتمكن من تنمية موارده المحلية، ويصنع معداته الإنتاجية، مع بناء قاعدة عملية وتقنية تؤهل الكوادر البشرية العلمية وتنشر المعارف، وتدرب على المهارات يصحبه تغيير إداري يتناسب والتغيرات السابقة ويحرر الشعب من الفقر والجهل ((فضلا عن أهمية المشاركة الديمقراطية في اتخاذ وتنفيذ القرارات التي تتيح إمكانية إبعاد القرارات المتخذة بشكل فردي، والتي قد تكون لها تأثيرات سلبية في جملة العملية التنموية في البلد النامي، مع أبعاد التسلط والاستبداد التي أثبت فشلها في كثير من بلدان العالم))[1].

نجد الاقتصادي التنموي يوسف صايغ وهو أحد الداعين إلى تحقق تنمية معتمدة على النفس، ويؤكد أن من شروط تحقيق التنمية هو توفر مناخ ديمقراطي في البلد النامي الذي يهدف إلى تحقيق التنمية[2]، كما يشير إلى عدم إمكانية تحقيق تنمية معتمدة على النفس في غياب الديمقراطية في أي بلد نام مهما كان شكل الحكم فيه ليبرالي أو اشتراكي، أو نظام قومي تقدمي فإن التنمية ((ستظل عصية على التحقيق ما لم يدعمها عدد من الاشتراطات القاسية والحرجة، ولعل أبرز هذه الاشتراطات هو عزم شعب حر مصمم كذلك على الاعتماد على رؤيته وقدراته الإنمائية إلى أقصى حد ممكن، ومصمم كذلك على اقتناص حقوقه الديمقراطية وصيانتها في إطلاق سعيه نحو التنمية المعتمدة على النفس.))[3]، وينبه إلى عدم إمكانية تحقيق التنمية

---

(1)- سعد حسن فتح الله : التنمية المستقلة.... . ص39

(2)- يوسف صايغ : التنمية العصبية... .ص68

(3)- نفس المرجع السابق . ص26

المعتمدة على النفس بالنسبة للدولة العربية فرادى، أي عدم قدرة القطر العربي الواحد تحقيق هذه التنمية، وإنها تتطلب قيام وحدة عربية أو على الأقل إتحادها على المستوى الاقتصادي[1].

يؤكد برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، أن تحقيق التنمية يتطلب بالضرورة الممارسة الديمقراطية ((ويلاحظ الآن وجود تفهم أكبر للحقيقة المتمثلة في أن التنمية ستظل مبتورة طالما لم يشارك الناس في اتخاذ القرارات الوطنية من خلال العمليات والمؤسسات الديمقراطية))[2]، قد استطاع برنامج الأمم المتحدة الإنمائي الوقوف على حقيقة أن التنمية في المجال الاقتصادي بقرارات فوقية من الدولة قد أنتجت تنمية مبتورة الصلة بالجوانب الاجتماعية والسياسية، وأن من أسباب فشل برامج التنمية في البلدان النامية، تبني تلك الدول لنظم سياسية شمولية، تنعدم فيها المشاركة الديمقراطية الحقيقية من قبل الجماهير الشعبية سواء في القرار السياسي أم اختيار البرامج التنموية التي تلبي حاجاتها، وقد أخذت بعض التجارب الديمقراطية الطابع الشكلي، أي تنعدم فيها الممارسة الديمقراطية الحقيقية من حرية رأي وتعبير وتفكير والمشاركة في القرارات التي تهتم ببرامج التنمية.

أدركت بعض الهيئات العربية أهمية الاهتمام بالإنسان باعتباره هدف التنمية والعنصر الفاعل فيها، وأن الإنسان المحروم من حريته وحقوقه السياسية يعجزعن المشاركة الفاعلة في اتخاذ القرار أو تنفيذ برامج التنمية، وبناء عليه أتت إحدى توصيات (ندوة الديمقراطية والتربية في الوطن العربي) تؤكد على أهمية الإنسان ودوره في التنمية ((بيَن أن المجتمع الذي لا يحترم

---

(1)- نفس المرجع السابق ص17-18 .

(2)- نادية حجاب : كلمة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي . ص37

حقوق مواطنيه يستحل عليه أن ينهض أو يتقدم، لأن الإنسان المحروم من حقوقه لن يلعب دوراً مهماً في عملية النهضة، والإنسان هو مفتاح النهضة وحجر الزاوية في عملية التنمية، وبيّن أن التخلف الذي تعيشه المجتمعات العربية يعود بالدرجة الأولى إلى الحرمان من الديمقراطية الذي يعانيه الإنسان العربي))[1]، وإذا كانت الحرية هي التي يرتكز عليها الإبداع في المجالات الفكرية والأدبية، فهي الركيزة الأساسية في التخطيط والتنفيذ في المجال الاقتصادي التنموي، فالحرية والديمقراطية في أي بلد هما الأساس في إطلاق الطاقات الإبداعية في جميع المجالات.

كما أن التنمية تحتاج إلى توظيف جميع القدرات في المجتمع رجالا ونساء، لأن الإنسان (رجل وامرأة) هما مفتاح النهضة وحجر الأساس في عملية التنمية، هذا الأساس الذي يحتاج إلى ديمقراطية تتيح خيارات وتخطيط لبرامج تربوية وتعليمية تنتج علماء ومفكرين ومهنيين يشاركون في التطور الحضاري في جميع مستوياته، ويقومون بتحقيق الأمن الاقتصادي، الذي يتطلب قاعدة علمية متنامية للعلم والتقنية وتكييفها مع المعطيات الثقافية والموارد البشرية والمادية بحيث يظل الهدف النهائي للتنمية هو الإنسان ((إلا أن الهدف النهائي يظل دون ريب اكتساب قدرة ثقافية ذات شأن وتوطنيها داخل المجتمع لإثراء قدراته على الاستنباط والتحليل وعلى تطوير عقلية "حل المشكلات"))[2]، إن اكتساب القدرة على التحليل والاستنباط والإطلاع على المناهج المعاصرة وتوظيفها في الكشف على الثغرات

---

(1)- موزة غباش: المرأة والديمقراطية . ضمن ندوة الديمقراطية والتربية في الوطن العربي ص562

(2)- يوسف الصايغ: التنمية العصية.... .ص51.

والشروخ التي تمزق الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية وإعادة ترميمها أو تجديدها يعد خطوة جادة من أجل تحقيق نهضة تنموية.

يؤكد المفكر (على أومليل) على ضرورة تحقيق تنمية متكاملة تشمل جميع الجوانب وينتقد الدول التي تؤجل ذلك إلى أن يتوفر لديها رصيد اقتصادي. ((إن مفهوم التنمية بمعناها المتكامل لا يستقيم إلا في ظل نظام ديمقراطي، لذا فلا يجوز لأية سلطة أن ترجئ قضية الديمقراطية بانتظار أن ترتفع مؤشرات النمو الاقتصادي))[1]، وقد لاحظ أن الدول التي رفعت شعار التنمية وصادرت إرادة مواطنيها فشلت في تحقيق التنمية ورهنت بلدانها في مديونية ثقيلة، وانتهت إلى انفجار المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، وكان نتيجتها تفكك المجتمع وزعزعة أركان الدولة وتلاشي شعار التنمية وأصبحت تلهث وراء أمنها والحفاظ على النظام العام فيها.

نستخلص مما سبق إن التنمية والديمقراطية متكاملان، والديمقراطية التي لا تسمح بالتنمية الاجتماعية ولا تعطى المواطنين حقوقهم السياسية، ولا الاقتصادية، وتنعدم فيها حرية التفكير والتعبير والمساواة أمام القانون ولا توفر الأمن والاستقرار لمواطنيها هي ديمقراطية شكلية، فمصير التنمية فيها سيكون الفشل، ولا نهضة ولا تقدم بدون ديمقراطية حقيقية يمارسها المواطنون على أرض الواقع وتنمية تلبي حاجاتهم.

لكن المعضلة التي تواجه كثير من الدول العربية هي رفض شرائح كبيرة من المجتمع فيها للدولة الديمقراطية، التي تسعى إلى تحقيق مجتمع مدني مكون من مؤسسات وتسير حسب منطق المصالح وعلاقات القوى، ولا شك أن هذا الرفض له جذور ضاربة في تاريخ الدولة الإسلامية، جعلتها طول

---

(1)- علي أومليل: التنمية البشرية والأطر المؤسسة..... .ص353

التاريخ موزعة بين منطق الشريعة، ومنطق الدولة، ولقد كشف المؤرخون أن الدولة الإسلامية منذ معاوية لم تسر حسب منطق الشريعة، حيث ولدت معارضة الخوارج الذين رفعوا المصاحف منادين بأن لا حكم إلا لله، وهو يتكرر اليوم على يد الجماعات التي تدعي أنها تدافع عن الشريعة الإسلامية وأنها المالك الوحيد لمعناه ((والمشكل العويص هو إننا لسنا أمام مشروعين للدولة يفصل في الاختلاف بينهما الحوار وصناديق الاقتراع، ذلك أن مجتمعات تكون فيها التنمية في درجة الصفر، هي بطبيعتها مولدة لعدم الاستقرار... وينتهي الأمر إلى مبارزة بين جهاز الدولة والقوى التي يفرزها مجتمع متأزم، فيغرق الجميع في دوامة من العنف والعنف المضاد، ويضيع الاختيار الديمقراطي بين هذا كله))[1]، إن المبارزة بين الدولة العربية والقوى المتطرفة صرفها إلى الاهتمام بمسألة الأمن حيث أصبح هاجسها الأول، وينتهز المتطرفون التضييق الأمني ليجدوا فيه فرصة ليزيدوا من عنفهم متعللين بأن الدولة مناقضة لأصول الحكم الإسلامي، ونتج عن ذلك مشكلات مزمنة في أغلب الدول العربية منها اتساع قاعدة الفقر وبطالة الخريجين، أزمة السكن، انهيار الخدمات، زيادة المديونية في الدولة.

من نتائج هذه الأوضاع في بعض الدول العربية ظهور تيار يرفض الدولة كمشروع مدني ديمقراطي ((هناك إذاً تيار جارف اليوم يرفض رفضا عنيفا مفهوم الدولة المدنية الديمقراطية، معتبرا أنها نقيض الدولة الإسلامية في زعمه))[2].

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص354

(2)- نفس المرجع السابق، ص354

إن الوضع في اغلب الدول العربية يكشف عن مفارقة تلفت النظر ((ففي الوقت الذي أصبح فيه مطلب الديمقراطية وحقوق الإنسان مطلبا ملحاً في البلدان العربية كما في غيره نجد أن هناك، وفى الآن نفسه تصاعد لقوى تعززها مجتمعات مأزومة لا تؤمن لا بالديمقراطية ولا بحقوق الإنسان))[1].

بناء على ما سبق تقع على الداعين إلى التنمية والمدافعين عن قاعدتها الأساسية، وهي الديمقراطية وحقوق الإنسان في الدول العربية؛ مسؤوليات نذكر منها أولا: مواجهة العنف والتطرف المضاد للديمقراطية من قبل بعض القوى الاجتماعية داخل المجتمع، ولا يكون ذلك إلا بالحوار المستمر، والقيام ببحوث علمية تبحث عن أسباب العنف والعوامل المساعدة عليه، وتقترح حلول لمشاكل الفقراء والبطالة والسكن وانهيار الخدمات، حتى تتفرغ الدولة والقطاع الخاص لإنجاز مشاريع تنموية هي سبيلنا إلى النهضة في جميع المستويات. أما الأمر الثاني فهو مواجهة الاستبداد داخل السلطة أو أي قوى اجتماعية تحمل مشروعا استبداديا.

تلعب المعرفة دوراً مهماً في الخروج من المأزق بالنسبة لأغلب الدول العربية، ويتم ذلك بوضع استراتيجية للتعليم تنتج تعليما ينهل من منابع ثقافية وعلمية مختلفة، والعمل على إلغاء الفصل بين التعليم التقليدي الذي ينتج مثقفين أغلبهم منغلقون ومتعصبون، لا يقبلون الحوار ويعتقدون أنهم وحدهم يمتلكون التفسير الديني الصحيح، وأن من حقهم محاكمة الدولة ومؤسساتها وإصدار أحكام قطعية حولها، كما أن التعليم العصري المنفتح ينتج مثقفين منفتحين بسبب تباين وتعدد الحقول المرجعية التي ينهلون منها، وهذا يدعونا إلى وضع خطط تعليمية وتربوية تنتج علماء ومفكرين مثقفين

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص355

منفتحين على حقول مرجعية قديمة وحديثة، لأن تعدد المنابع يراكم مخزونا كبيرا من العلوم والمعارف، ويسمح لهم بالسبر والتصنيف والمقارنة من ثم النقد، ويطرح أمامهم إمكانية الاختيار بين ممكنات متعددة حيث يعد مخزون معرفتهم أحد المكونات المسّرعة للتقدم وتغذيته بالخيال المبدع وينتج مبدعين مهرة مفعمين بالحيوية متفائلين يوظفون إرادتهم وخيالهم لمصلحة الوطن خاصة، إن تعدد المنابع الثقافية، وزيادة المخزون المعرفي، وإطلاق الخيال للإبداع والابتكار وقوة الإرادة وتوظيفها جميعا للمصلحة العامة ولخدمة الوطن، تعد عوامل قوية لإنضاج مشاريع التنمية في أي بلد، خاصة إذا توفر المناخ الديمقراطي المناسب الذي يفسح المجال لإفراده للإبداع والابتكار والمبادرة وتحسين ظروف الحياة، وإتاحة الفرص أمامهم للمنافسة والإبداع، وهما عاملان أساسيان للتقدم في الميدان الاجتماعي والاقتصادي والفكري. فالديمقراطية والتنمية هما شيئان متلازمان لا ينجح أحدهما إلا بوجود الآخر في الدول النامية.

الفصل السادس

الديمقراطية وحقوق الإنسان

ودورها في التنمية المستدامة

الديمقراطية وحقوق الإنسان ودورهما في التنمية المستدامة[1]

إن العلاقة بين الديمقراطية وحقوق الإنسان والتنمية المستدامة علاقة تحتاج إلى مزيد من البحث والتدقيق بسبب ضبابية العلاقة التي يعقدها المفكرون العرب بينها، مما يدعونا إلى تحديد ثلاثة مفاهيم أساسية وهي: الديمقراطية[2]، وحقوق الإنسانية، والتنمية المستدامة، مفاهيم سنقوم بالبحث في مدلولاتها التي ننطلق منها إلى البحث في العلاقة بين هذه المفاهيم الثلاثة.

إن الممارسة التلقائية تعد أحد السمات المميزة للديمقراطية، والديمقراطية هي الإطار الذي يضمن حقوق الإنسان التي كفلتها المواثيق الدولية للإنسان وهى بالدرجة الأولى حقوق طبيعية أغفلت عبر تطور الحضارات، ثم أدركت المنظمات الدولية الإنسانية ضرورة استرجاع الإنسان لكرامته وحقوقه الطبيعية التي صودرت عبر التاريخ الإنساني. بذلك تكون الديمقراطي هي الخيار السياسي المطروح في وقتنا الراهن والذي يمكن إن تتوفر فيه الظروف المواتية لممارسة الإنسان لحقوقه.

أولا مفهوم حقوق الإنسان :-

لن نبحث عن جذور مفهوم حقوق الإنسان في التراث الإنساني، لكننا نبدأ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948، والعهدين الدوليين

---

(1)- - مداخلة في المائدة المستديرة للأساتذة العرب داخل الوطن العربي وخارجه حول (التنمية المستدامة ومستقبل المنطقة العربية) الدورة الخامسة عشر، جامعة ناصر طرابلس 2005 ف .

(2)- - لقد سبق تناول هذا المفهوم في مبحث الديمقراطية وتجاوز السلطة الدينية.

الصادرين عن الأمم المتحدة، العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية الثقافية، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والبروتوكول الاختياري الذي يتعلق بالحقوق المدنية والسياسية ومنها حق الأفراد في التظلم إلى لجنة حقوق الإنسان إذا انتهكت حقوقهم من قبل دولهم، ولا يتم ذلك إلا إذا صدقت على العهد والبرتوكول أو ما يطلق عليه الشرعية الدولية لحقوق الإنسان.

يشير الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ديباجته" إلي حق الإنسان في الحياة والحرية والكرامة، المتأصلة في بنى الإنسان، وحقوقهم الثابتة كأساس للحرية والعدالة والسلام، وان البشرية تريد عالما ينعم فيه الفرد بحرية القول والعقيدة، ويتحرر من الخوف والعوز، وأنه من الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان حتى لا ينتهي به الأمر إلي الاستبداد والظلم "[1]

كما نصت المواد (1، 2، 3) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على حق المساواة بين إنسان وآخر في الكرامة والإخاء، لأن الناس يولدون أحرارا، كما أنهم سواسية أمام القانون، ولهم حق التمتع بحماية متكافئة، من دون أي تفرقة أو تمييز، فبالمساواة يشيع الاطمئنان والرضا وبالظلم يحدث العكس. وتشمل الحقوق المدنية والسياسية حق الحرية الشخصية لكل فرد في المجتمع، وهي من أهم الحريات التي يتمتع بها، ولا يمكن الإقرار بالحريات الأخرى مالم تصن الحرية الشخصية وهي تعني " حق الفرد في

(1)- - فيصل شطناوي : حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، مكتبة الحامد للنشر والتوزيع، عمان، ص118- 119

الحياة التي يختارها دون أن يعتدي على حرية الآخرين وحمايته من أي اعتداء وعدم جواز القبض عليه أو معاقبته أو حبسة إلا بمقتضى القانون"[1]

وجاء في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في قرار (2200) المؤرخ في 19/2/ 1966 وبدأ تنفيذه في 3/1/ 1976 بعد أن أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة بأغلبية (105) صوتا تضمن العهد حق الفرد في العمل، وإتاحة إمكانية كسب رزقه بعمل يختاره ويقبله بحرية، وأوجب على الدول الأطراف تأمين الممارسة الكاملة لهذا الحق وتوفير برامج التوجيه والتعليم والتدريب التقني، واعتماد سياسات تضمن للفرد حريته السياسية والاقتصادية وضمان التمتع بشروط عمل عادلة ومرضية تضمن له عيشا كريما.

إن حق الإنسان في الحياة الكريمة والحرية والمساواة أمام القانون، وحرية الاعتقاد كلها حقوق فردية يطالب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان باحترامها، وعدم خرقها، منطلق في ذلك من مسلمة أن هذه الحقوق هي حقوق طبيعية[2] وليست منحة من أي سلطة فردية (ملك أو رئيس) أو سلطة جماعية (حكومة أو دولة)، بل هي حقوق خلقت مع الإنسان، وكل انتهاك لهذه الحقوق الفردية الإنسانية يجب التنديد به، ومطالبة السلطة بالكف عنه، وتعويض أصحاب الحق المنتهك[3].

---

(1)- - نفس المرجع السابق، ص121

(2)- - طبيعية لأنها خلقت معه ولا يمكن أن يتصور أن يحيى الإنسان بدونها فهي بذلك أسبق على وجود الدول والمنظمات الدولية والتشريعات السماوية وهي كاشفة ومنظمة لهذه الحقوق وليس منشة لها فكل ما هو طبيعي قنن بتدرج مع التشريع في الأديان السماوية إذ لا فضل لها إلا فضل الكشف عنها وتنظيمها.

- ميلود المهذبي : حقوق الإنسان في عالم متحول، المحاضرة التاسعة في الموسم الثقافي 2004، أكاديمية الدراسات العليا ،ص4

(3)- - فيصل شطناوي : حقوق الإنسان وقانون الإنسان الدولي الإنساني، ص119

كما أن الإعلان الذي صدر عن المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي انعقد في فيينا عام 1993 أقر بالإجماع في المادة الخامسة منه بالتعدد الثقافي والديني، وبالنسبية الحضارية، ولكن ليس على حساب حقوق الإنسان، وتنص المادة على ما يلي: " مع الإقرار بأهمية الخصوصيات القومية والإقليمية، وبالاختلافات التاريخية والثقافية وبضرورة أخذها في الاعتبار، إلا أن واجب الدول بصرف النظر عن أنظمتها السياسية والاقتصادية والثقافية أن تنمي وتحمي كل حقوق الإنسان والحريات الأساسية"[1].

إن الاختلاف الحضاري والتنوع الثقافي لا يعطي مبررا لاختراق حقوق الإنسان من قبل أي سلطة، لأن قضية حقوق الإنسان أصبحت قضية إنسانية عالمية، وليست قضية محلية، فهي تهم كل فرد في عالمنا، وصاحب هذا الاهتمام تطور كمي ونوعي في كافة المواثيق والإعلانات والآليات التي تختص بحماية حقوق الإنسان واحترامها، كما أخذت جزءا كبيرا من اهتمام المنظمات غير الحكومية والمراكز البحثية والدوريات العلمية والأكاديمية لـ " أن قضية حقوق الإنسان صارت مقياسا ومعيارا لتقدم المجتمعات وشعوب العالم كافة "[2] ولذا فإن أي نظام في دولة ما يقوم على احترام حقوق الإنسان يجب أن يرتكز على المساءلة الدولية لدعم المعايير العالمية المشتركة، لأن كثيرا من الدول تعمد إلى نقد انتهاكات غيرها من الدول لحقوق الإنسان وتتغاضى عن سجلها وسجل حلفائها.

كما شاركت المنظمات غير الحكومية في الدفاع عن حقوق الإنسان مثل: منظمة العفو الدولية التي أنشئت 1961 للدفاع عن المسجونين بسبب

---

(1)- - نفس المرجع السابق ص125

(2)- - ميلود المهذبي : حقوق الإنسان في عالم متغير، ص3

أفكارهم ومعتقداتهم، واللجنة الدولية للصليب الأحمر التي أنشئت 1859، والميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان الذي ركز في الفقرة السابعة من ديباجته على حق الاهتمام بالتنمية الذي يعد من أهم اهتمامات الدول النامية، والأفريقية منها خاصة، والمنظمة العربية لحقوق الإنسان التي عقدت اجتماعها التأسيسي في قبرص عام 1983، وورد في النظام الأساسي للمنظمة " أن حقوق الإنسان وحرياته الأساسية حقوق وحريات أصيلة لا يمكن النزول عنها وأن التعدي على هذه الحقوق أو المساس بها أو تجاهلها يبدد طاقات الوطن، وأن الدفاع عن حقوق الإنسان وحرياته الأساسية واجب لا يجوز التقصير فيه أو التقاعس عنه" [(1)]

ولا يخفى على أحد أن وضعية حقوق الإنسان في الدول العربية سيئة، وأن تقارير المنظمة العربية لحقوق الإنسان تبين ذلك، بالإضافة إلى تقارير المنظمات الدولية غير الحكومية.

وإذا رجعنا إلي حقوق الإنسان في أغلب الدول العربية نجدها مفرقة في خطط حكومية على شكل خطط إلهائية أو إرجائية أو خطابية. الخطط الخطابية تهدف إلى تنظيم مشاعر سلوكية وكلامية حول حقوق الإنسان دون الاهتمام بتنفيذها على أرض الواقع، أما الخطط الإلهائية فأهملت مشاكلنا الحقيقية، وغطت عليها بخطابات ضد الإمبريالية والتمييز العنصري والرجعية والصهيونية، أما الخطط الإرجائية فهي تلعب على التضاد المزعوم بين الحريات الأساسية والحقوق الاجتماعية وترجئ الأولى لتحقق الثانية (الصحة، التعليم، العمل).[(2)]

---

(1)- -فيصل شطناوي : حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، ص182

(2)- - نفس المرجع السابق، ص167

نلاحظ بعد هذه الإطلالة على حقوق الإنسان التي نصت عليها المواثيق الدولية أن هذه المنظمات جاءت لحماية الناس من حكوماتهم غير الديمقراطية، الشمولية منها أو التي يسيطر عليها حزب واحد وغيرها من أشكال الدكتاتوريات، وهي تعمل على متابعة حقوق الإنسان التي لا بد من توفر إطار فكري سياسي ديمقراطي لتحقيقها، وعدم المساس بها، وهي لا تطلب من الحكومات الدكتاتورية، إعطاء الأفراد تلك الحقوق وإنما الكف عن منعها، وبذلك نصل إلى أن الديمقراطية التي تتأسس على الحرية والمساواة والمشاركة تضمن الحقوق المدنية لمواطنيها، وهي الإطار الصحيح الذي تتحقق فيه حقوق الإنسان.

ثانيا مفهوم التنمية المستدامة:

برز مفهوم التنمية المستدامة في مؤتمر إستكهولم حول البيئة الإنسانية عام 1972، الذي تناول لأول مرة قضايا البيئة وعلاقتها بواقع الفقر وغياب التنمية في العالم، ووصل إلى نتيجة مفادها أنها من أشد أعداء التنمية، وانتقد الدول التي تتجاهل عنصر البيئة عند التخطيط، وقد عقدت عدة ندوات ومؤتمرات علمية في السبعينيات لتحديد وتطوير هذه المضامين لمفهوم التنمية المستدامة، وتوصلت إلى "أن التنمية والبيئة هما عمليتان متلازمتان ولا يمكن الفصل بينهما، كما لايمكن الفصل بين أهدافهما"[1]، وظل الاعتقاد أن التنمية المستدامة تظل إطارا للاسترشاد يهدف إلى خلق توازن بين النشاط الاقتصادي والتنموي والبيئي والطبيعي، ومع بداية الثمانينيات أخذ مفهوم التنمية المستدامة معاني جديدة، واستأثر باهتمام علمي وفكري

---

(1)- -دراسات في التنمية العربية الواقع والآفاق ،،سلسلة كتب المستقبل العربي (13)، مركز دراسات الوحدة العربية،،ص238

متجدد برز في تقرير الإنماء العالمي للمحافظة على الموارد الطبيعية الذي خصص لدراسة التنمية المستدامة. وفي تقرير 1981 تحت عنوان الإستراتيجية الدولية للمحافظة على البيئة وللمرة الأولى حدد مفهوم التنمية المستدامة على أنها" هي السعي الدائم لتطوير نوعية الحياة الإنسانية، مع الأخذ بالاعتبار قدرات النظام البيئي الذي يحتضن الحياة وإمكاناته "[1] ويعتبر صدور كتاب (مستقبلنا المشترك) الولادة الحقيقية لمفهوم التنمية المستديمة، لأنه لأول مرة يعلن أن التنمية هي قضية أخلاقية إنسانية، وهى كذلك قضية تنموية وبيئية، ولقد أصبح مفهوم التنمية المستدامة مفهوما واسع التداول والاستخدامات وتعددت معانيه ومضامينه، وتداخلت وأصبحت تعني أمورا مختلفة لشرائح متعددة.

وضح تقرير الموارد العالمية عام 1992 أن هناك خلط بين التنمية المستدامة ومتطلباتها وشروطها، وقام بإجراء مسح شامل لأهم التعريفات، وحصرها في عشرين تعريفا واسعة التداول للتنمية المستدامة، وصنفها إلى تعريفات بيئية واجتماعية وإنسانية وتقنية وإدارية [2]

وعرف (بابير) التنمية المستدامة " بأنها النشاط الاقتصادي الذي يؤدي إلى الارتقاء بالرفاهية الاجتماعية بأكبر قدر من الحرص على الموارد الطبيعية المتاحة وبأقل قدر ممكن من الأضرار والإساءة إلى البيئة. [3]

يركز بعض الباحثين على عنصر البيئة باعتبارها أهم عناصر التنمية المستدامة؛ حيث كان هذا العنصر مهملا في التخطيط الاقتصادي

---

13 نفس المراجع السابق ص239

(2)- - نفس المرجع السابق، ص244

(3)- - نفس المرجع السابق، ص242

والاجتماعي في النماذج التنموية السابقة، وبعضهم يرى أن الموارد الطبيعية وكيفية إدارتها وتعظيم فائدتها والمحافظة عليها هو أهم عناصرها، ويعتقد بعض الباحثين أن التفكير في مستقبل الأجيال القادمة هو أهم عناصر التنمية المستدامة و" أن عنصر الوقت والمستقبل هو أهم ما يميز التنمية المستدامة، بعكس المفاهيم التنموية السابقة التي تتجاهل البعد المستقبلي وتتغاضى عن احتياجات الأجيال القادمة، وذلك من منطق أن الأجيال القادمة سوف تتولى تدبير أمورها كما يتدبر الجيل الراهن شؤونه"[(1)] وهناك من يرى أن عنصر المشاركة في إدارة التنمية وبخاصة التنمية على الصعيد المحلي، هو جوهر التنمية المستدامة، لأن النماذج التنموية الأخرى تخطط وتنفذ على المستوى الوطني والعالمي من قبل المؤسسات والدوائر الاقتصادية الدولية. ولكي تكون التنمية مستدامة لابد أن يخطط لها على الصعيد المحلي بحيث تشارك فيها الجماهير بشكل فعال، وتعمل على تحقيق حاجاتها وتحدد مصيرها ومستقبلها التنموي بأقل قدر من التدخل من طرف المؤسسات الاقتصادية الوطنية والعالمية.

وإذا كانت التنمية المستدامة تهدف إلى القضاء على الفقر والحد من الاستهلاك العالمي للطاقة والاعتماد على مصادر أخرى تكون أقل تلويثا للحياة والبيئة التي لا يمكن أن تستمر في ظل إنتاج ما مجموعه 10 مليار طن من غاز ثاني أكسيد الكربون سنويا، [(2)] والمطلوب هو التحول إلى مصادر للطاقة تكون أقل تلويثا للبيئة وبأقل كلفة من المصادر الحالية.

---

(1)- - نفس المرجع السابق ،ص240

(2)- - نفس المرجع السابق، ص240-241

ثالثا أهم سمات التنمية:

وتتسم التنمية المستدامة بسمات يمكن تلخيصها أهمها في النقاط التالية [1]:

- التنمية المستدامة هي أكثر تعقيدا وتداخلا من النماذج التنموية الأخرى لأنه يتشابك فيها ما هو طبيعي بما هو اجتماعي.
- التنمية المستدامة تسعى إلى تلبية حاجة الشرائح الفقيرة والحد من تفاقم الفقر.
- التنمية المستدامة تسعى إلى تحقيق بعد نوعي يتعلق بالجوانب الروحية والثقافية والمحافظة على الخصوصية الحضارية للمجتمعات.
- يصعب فصل عناصرها وقياس مؤشراتها نظرا لتداخل الأبعاد الكمية والنوعية فيها.

إن من متطلبات التنمية المستدامة التخطيط لها على المستوى المحلي الذي يشارك فيه المواطنون لإشباع حاجاتهم، وبما يتلاءم مع ظروفهم البيئية، وما يتوفر لديهم من إمكانيات ومواد خام، وهذا الشرط لا يتحقق إلا في نظام ديمقراطي يضمن الحقوق المدنية للمواطنين والمشاركة في اتخاذ القرارات السياسية والاقتصادية، وهو الذي يدفعنا إلى الوقوف على الأسباب الكامنة وراء تعثر الديمقراطية في البلدان العربية التي يمكن أن نذكر منها ما يلي: [2]

- يعتبر التخلف في البلدان العربية عائقا في وجه قيام الديمقراطية سواء على مستوى الفرد (الفقر والامية) أم على المستوى

---

(1)- - نفس المرجع السابق، ص242

(2)- - الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ص93-93

الجماعي (فقدان التنظيم الفاعل والمؤثر في الأحزاب والجامعات والمعاهد والنقابات وضعف مشاركة المرأة).

- قلة النماذج الديمقراطية في تراثنا السياسي العربي على صعيد التطبيق والممارسة، التي يمكن أن تطرح وتطور بما يتلاءم مع عصرنا كبدائل لما يقتبس من نماذج غربية فشلنا في تطبيقها.
- تربيتنا العربية في الأسرة والمدرسة لم تغرس وتؤصل الحرية في نفوس أبنائنا بحيث تصبح حقا يمكن الاستماتة في سبيل تحقيقه، بدلا من ربطها برموز مثل البطل والقائد.
- تشتت التفكير العربي في المشاريع الفكرية العربية بين الأصالة والمعاصرة وما زلنا أمام أطروحات لم تحسم أمرها وهي: لأي درجة نحافظ على التراث ؟وعلام يجب أن نحافظ ؟وإلى أي درجة يمكن تجاوز التراث العربي إلى صيغ وأشكال جديدة؟ خصوصا في قضايا الأحوال الشخصية والعلاقات الاجتماعية.
- البلدان العربية لم تمارس الديمقراطية من أجل الديمقراطية (حقوق المواطن المدنية والسياسية) وإنما مارست الديمقراطية كوسيلة للاستقلال والتنمية، أي أنها لم تكن هدفا أو جزءا من التصور العام مثل الاستقلال والتنمية.
- شكلت مشكلة فلسطين مشجبا علقت عليه الأنظمة العربية أسباب فشلها في تحقيق الديمقراطية والتنمية، بدلا من أن تكون تحديا وحافزا لبناء قواعد صناعية وعلمية، وبناء الإنسان العربي الحر المبدع في مختلف المجالات.

- احتكار بعض النخب الحاكمة للحقيقة حيث تتعامل مع من يخالفها في الرأي على أنه خائن للدولة، وهذا يشير إلى وجود وحدانية بين النظام والدولة وهنا تبرز أهمية قبول الرأي الأخر وتعدد الآراء ووجهات النظر.
- عدم احترام حقوق الإنسان في أغلب الدول العربية. والفرق الوحيد بينها في الدرجة وليس في النوع، كما أنه لا توجد سيادة للقانون في بعض الدول العربية.

إن الديمقراطية كل لا يتجزأ وتتضافر فيه العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية وأي خلل في إحداها يؤثر على باقي العوامل الأخرى ويعطلها، وإن المغالطات التي روج لها الحكام العرب بكون الديمقراطية تعطل عملية التنمية قد انكشفت ففي بعض الأقطار العربية يعود عدم تطبيق الديمقراطية إلى أن الحكام يرون أن الديمقراطية بما تعني من انتخابات وبرلمانات نيابية منتخبة، تعرقل التنمية وتحول دون السير بها وتعطل تطوير المجتمع وتطبيق الخطط الإصلاحية في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والصناعية. لذلك فالأصح أن تتولى سلطة حكومية مؤمنة تطوير المجتمع ويقصدون أنفسهم بهذه- الحكومة- وبذلك يمكن أن نستخلص ثلاثة أسباب رئيسية لغياب الديمقراطية في البلدان العربية هي: ضرورات التغير الثوري، واستئثار مجموعة بالسلطة، والنفوذ الأجنبي، والسعي إلى تحقيق التنمية.

العلاقة بين حقوق الإنسان والتنمية المستدامة :

إذا كانت الديمقراطية- أيا كان نوعها وأشكال تنظيمها ومؤسساتها تحرص على مبدأ الحرية والمساواة والمشاركة (تداول السلطة)، فإن هذه المبادئ تشكل جوهر الديمقراطية، وهي تتطابق مع مبادئ حقوق الإنسان، مثل: حق الإنسان في الحياة والمشاركة السياسية وحرية الاعتقاد وحرية الرأي والتعبير والاجتماع وإنشاء المنظمات الأهلية، وهي في ذات الوقت تشير إلى أحد عناصر التنمية المستدامة التي تحرص على " تحقيق أكبر قدر من المشاركة الشعبية في التخطيط للتنمية "[(1)]. ولكي تكون التنمية مستدامة لا بد أن تحرص على تطبيق الضوابط البيئية التي تؤدي إلى منع تدمير الموارد الطبيعية واستنزافها، وتسعى إلى تطوير الموارد البشرية وتعمل على تغيير القواعد الصناعية والتقنية.، ولكي تحقق هذه الأمور لا بد من قيام دول ديمقراطية تتأسس على أساس المشاركة السياسية، وتعمل على المحافظة على النظام البيئي والاقتصادي والاجتماعي، الأول يعمل على المحافظة على التنوع الحيوي للكائنات والمخلوقات على الكرة الأرضية، ويعمل الثاني على تلبية الحاجات المادية للإنسان، ويحافظ الثالث على التنوع الحضاري والثقافي، ويرسي دعائم العدل الاجتماعي والمشاركة الفعالة في الحياة العامة، وبذلك يشعر الناس أن ما تقوم به التنمية يحقق مصالحهم، مما يدفعهم إلى الكشف عن الأخطاء في برامجها ومعالجتها ومنع تراكمها.

ونخلص من هذا إلى أنه إذا كانت التنمية المستدامة تتكون من عناصر متداخلة ومتفاعلة ومتشابكة ومتلاحمة فهذا يعني أنه لا يمكن تصور تنمية مستدامة مع تخلف سياسي أو إداري أو اجتماعي أو ثقافي " لأن التنمية

---

(1)- - دراسات في التنمية العربية والواقع والآفاق، ص244-245

ليست مجرد مجموعة المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والإدارية والثقافية، بل محصلة تفاعلات متعاظمة ومستمرة من هذه العوامل[1] " التنمية المستدامة. إذن هي عمليه مجتمعية واعية تحتاج إلى إدارة جماعية مؤهلة من أجل إحداث تحولات هيكلية وتغيرات سياسية واقتصادية تعمل على تطوير قدرات المجتمع وتحسين نوعية الحياة، ولقد أصبح هناك وعيا متزايدا عند القوى السياسية العربية بأهمية توفير المناخ الديمقراطي، واحترام تعدد الآراء وحقوق الإنسان، لأن التنمية المستدامة لا يمكن تحقيقها في غياب هذا المناخ، وسبق أن توصلنا إلى أن الديمقراطية هي الإطار الذي يتيح لنا تطبيق حقوق الإنسان المدنية والاقتصادية، وهذا هو جوهر التنمية المستدامة التي تسعى إلى القضاء على الفقر وتوفير حياة كريمة يشارك في صنعها وتحقيقها المواطنون عن طريق المشاركة في القرارات السياسية والاقتصادية.

---

(1)- - أسامة عبد الرحمن : تنمية التخلف وإدارة التنمية، إدارة التنمية في الوطن العربي والنظام العالمي الجديد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص16

الفصـــل الســابع

مقاربة في مفهوم الأقليات

(الإثنية واللغوية والدينية)

مقاربة في مفهوم الأقليات (الأثنية واللغوية والدينية)

إن وجود الأقليات داخل المجتمعات البشرية قديم قدم الحضارات الإنسانية المصرية والصينية والهندية واليونانية والرومانية، والعربية الإسلامية التي ضمت أجناسا عرقية متباينة وهذا ما نلحظه في الدول القومية منذ نشأتها، وإن التجانس العرقي لشعب معين في أي دولة يتحقق في حال وجود خصائص مشتركة له مثل: العرق، أو اللغة، أوالدين، أو العادات والتقاليد، أو التاريخ المشترك أو المصالح المشتركة، ولكن أغلب الدول في عالمنا المعاصر تفتقر شعوبها إلى جل هذه العناصر، وهي دول غير متجانسة، لأنها تضم جماعات مختلفة عرقياً، أو لغوياً أو دينياً، بعضها يضم أقلية أو عدد من الأقليات. ومسألة الأقليات أصبحت أكثر إلحاحا في عصر العولمة بسبب انتشار أدوات المعلوماتية التي يسرت وسائل الاتصال والتواصل بين شعوب العالم، مما زاد من وعي الأقليات بحقوقها التي أقرتها المواثيق الدولية الصادرة من منظمة الأمم المتحدة ومجلس التعاون والسلم الأوروبي الخاصة بحقوق الأقليات، مما جعل مسألة الأقليات تطرح نفسها في وقتنا الراهن بشكل ملح.

هذه مقاربة سنحاول من خلالها رصد وتصنيف التعريفات التي أعطيت لمفهوم الأقلية الأثنية، والأقلية اللغوية، والأقلية الدينية، من أجل اكتشاف الثوابت والمتغيرات، أي العناصر التي تشكل طبيعة كل مفهوم، والعناصر المتغيرة التي تضمنتها بعض الحمولات الدلالية التي أعطيت لهذه المفاهيم، ومحاولة الوقوف على نوع العلاقات التي تربط العناصر المكونة لبنية كل

مفهوم على حده، والبحث في العلاقات والوشائج التي تربط هذه المفاهيم فيما بينها، ومحاولة الكشف عن البنية الإيبيستيمولوجية الكامنة وراء مفاهيم الأقلية موضوع الدراسة، وهذا ما يفرضه علينا مجال تخصصنا في الفلسفة، وهو البحث في مسألة تحديد المفاهيم المذكورة سابقا لمعرفة مصدرها، وطبيعتها، وحدود استخدام كل منها، والكشف عن الدلالات الاجتماعية والنفسية والسياسية والاقتصادية التي تضمنتها التعريفات التي أعطيت لمفاهيم (الأقلية الأثنية) و(لأقلية اللغوية) و(لأقلية الدينية)، والبحث عن المعاني الظاهرة والخفية الكامنة فيها.

قبل أن نلج في تحديد المفاهيم التي يحملها عنوان مقاربتنا ربما يكون من المفيد أن نعرج على بعض المصطلحات المشابهة لها أو المتقاربة معها أو التي تتقاطع معها في بعض المكونات، ومن أهم هذه المصطلحات (الشعوب الأقلية، والشعوب الأصلية، والشعوب القومية، الجماعة العرقية، والجماعة السلالية) لمعرفة الفرق بينها وبين مفهوم الأقلية الأثنية (العرقية)، والأقلية اللغوية، والأقلية الدينية.

تعرف الشعوب الأقلية بأنها ((شعوب متميزة إثنيا وثقافياً، وتنحدر من العبيد والمهاجرين ولهم أدوار اقتصادية خاصة، ومكانة هابطة))[1] وهذا التعريف لا يصف هذه الشعوب بأنها تشكل أقلية مقابل أغلبية بل ركز على تميزها العرقي والثقافي، والسمة الاجتماعية في كونهم عبيدا أو مهاجرين، ويكشف عن تدني مستواهم الاقتصادي وهي بذلك تشترك مع الأقليات في بعض الخصائص.

---

(1)- تيدروبرت جار: أقليات في خطر، ترجمة مجدي الحكيم، مكتبة مد بولي، الطبعة الأولى، القاهرة، 1995، ص36.

أما (الشعوب الأصلية) فـ ((هم من سلالة السكان الأصليين الذين تعرضوا للغزو، ويعيشون بنفس الطريقة في المناطق الهامشية، ويمارسون الرعي والزراعة حد الكفاف وذوي ثقافات متميزة بشكل حاد عن الجماعات المسيطرة))[1] يبين هذا التحديد أن الشعوب الأصلية تتوفر فيها السمات الآتية: العرق الواحد، التخلف الاقتصادي، ثقافة متميزة مختلفة عن ثقافة الجماعات المسيطرة، ويمكن أن نطلق على هذه اسم أقلية، لأنها تشكل بقايا الشعوب التي تم غزوها والسيطرة على بلادها مثل الأمريكيين الأصليين والسكان الأصليين في أستراليا، وهم شعوب تعاني من غلبة الأكثرية.

يمكن تمييز (الشعوب القومية) عن (الشعوب الأقلية) بأن الأولى مركزة في أقاليم فقدت استقلالها الذاتي لصالح الدول الاستعمارية، ولكنها تتميز بأنها تحافظ على تميزها الثقافي واللغوي وتطالب بالحماية وتحافظ على الفروق التي تميزها وتحتفظ بسمات وفروق ثقافية ولغوية وتسعى عادة إلى ترسيخ تباينها الثقافي واللغوي، وتطالب بنوع من الحكم الذاتي مثل الأكراد في العراق. أما شعوب الأقليات وأغلبها من المهاجرين فإن لها مكانة اقتصادية خاصة وتحافظ على دينها وثقافتها، وتسعى إلى تحسين مكانتها داخل دولها، وتتغير خيارات الشعوب الأقلية وأحياناً تغير استراتيجيتها مثل الفرنسيين في إقليم الكيبك في كندا[2].

ويمكن إيضاح الالتباس بين مفهومي (مفهوم الجماعة السلالية) Racial Group، ومفهوم (الجماعة العرقية) Ethnic Group، المفهوم الأول، ويعني جماعة عرقية ذات أصل واحد، يتميز أفرادها بملامح فيزيقية مثل

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص36.

(2)- نفس المرجع السابق، ص32.

اللون، طول القامة، شكل الرأس[1]. أما المفهوم الثاني فيذهب بعض علماء الإنثربولوجياالإمريكيون إلى أنهم جماعة يرتبط أفرادها بروابط ثقافية مثل اللغة الواحدة والثقافة. نلاحظ أن تعريف الجماعة العرقية يركز على الجوانب الثقافية والحضارية المشتركة التي تخلق هوية مشتركة وتعيش هذه الجماعة في مجتمع أوسع.

وتجدر الإشارة هنا إلى التفرقة بين مفهومي (الأقلية العرقية) و(الجماعة العرقية) ؛ إذ يرى الباحثون في علم الأنثروبولوجيا أن لا فرق يذكر بين مفهوم الجماعة العرقية Ethnic Group ومفهوم الجماعة العرقية السلالية Racial Group، والكثير منهم يستخدم المفهومين مرادفين، ومنهم من يستخدم مفهوم الجماعة العرقية بمعنى الأمة Nation، بينما يرى عدد من علماء الاجتماع أن مفهوم الجماعة العرقية يتطابق ومفهوم الأقلية Minority، وهم يختلفون في استخدام المصطلح الذي يطلق على الأقلية، ويميل بعضهم إلى إطلاق مصطلح الأقلية القومية Nation Minority ويستخدم بعضهم الآخر مصطلح الأقلية العرقية Ethnic Minority [2].

ومن خلال دراستنا لكثير من التحديدات التي أعطيت لمفهوم (الجماعة العرقية) والأقلية العرقية والتي لا يتسع البحث لعرضها فإننا نرى أن تعريف الجماعة العرقية يركز على الجوانب الثقافية مثل وحدة اللغة والدين والتاريخ..... ونورد التعريف التالي إنها))فئة متميزة من السكان تعيش في مجتمع أكبر لها ثقافتها المتمايزة، تشعر بذاتيتها ويرتبط أفرادها معاً إما

---

(1)- أحمد وهبان :الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2003-2004،ص77

(2)- المرجع السابق، ص71.

بروابط السلالية أو الثقافة أو القومية))[1]. إن توفر عنصر الانتماء العرقي يكون حاضراً كمقوم للجماعة العرقية في جل التعريفات التي حدد بها هذا المفهوم، وبعض التعريفات تتجاوز ضرورة توفر الأصل الواحد وتركز على الجوانب الثقافية، ولاحظنا أن مفهوم الجماعة العرقية واسع، يضم الأقليات ويتسع ليشمل الأغلبية داخل مجتمع معين مثل السود في جنوب أفريقيا الذين يشكلون جماعة عرقية، كذلك البيض في الولايات المتحدة الأمريكية.

ونصل إلى خلاصة أن الجماعة العرقية هي أوسع من مفهوم (الأقلية العرقية)، تومئ إلى الاختلاف العرقي أحياناً، والتباين الثقافي الاجتماعي أحياناً أخرى لجماعة ما قد تكون أقلية أو أغلبية ويخصص بعض الباحثين مفهوم الجماعة للدلالة على الشعوب التي تفتقر إلى عناصر الدولة التي يحددها القانون الدولي مثل الهنود الحمر في الولايات المتحدة الأمريكية[2].

قمنا بهذه التوضيحات المختصرة لتلك المفاهيم حتى لا نقع في لبس تداخلها مع المفاهيم التي ندرسها وحتى نمهد السبيل لتحديد مفهوم (الأقلية الأثنية)، و(الأقلية اللغوية) و(الأقلية الدينية) التي تحاول هذه المقاربة الوقوف على مصدرها وطبيعتها وحدود استخدامها والعلاقات المنتظمة بينها.

مفهوم الأقلية الإثنية (العرقية)

إن جذور كلمة العرقية Ethnicity ترجع إلى اللغة اليونانية القديمة) اللاتينية (Ethnos بمعنى أمة Nation أي جماعة بشرية ذات أصل واحد، وتغير مدلول مفهوم لفظة عرقية في العصور الوسطي حيث أصبح يدل على

---

(1)- أنظر: إسماعيل (فاروق مصطفى): العلاقات الاجتماعية بين الجماعات العرقية: دراسة في التكيف والتمثيل الثقافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص41، نقلاً عن أحمد وهبان، مرجع سابق.

(2)- مصطفى عبد الله خشيم : موسوعة علم السياسة، مصطلحات مختارة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الجماهيرية، الطبعة الثانية، 2003، ص320.

غير المسيحيين واليهود[1]، فأخذت الحمولة الدلالية له معنى دينيا بدل الدلالة على السلالة، أما الدلالة المعاصرة لمصطلح (الجماعة العرقية) فقد تباينت معانيها، وإن كان بعض الباحثين يرون أنها مرادفة لمصطلح (الأقلية العرقية) وهذا أكثر دقة من مفهوم (الجماعة العرقية) الذي يتسع ليشمل فئات عديدة كما أوضحنا سابقاً.

كما يختلف مفهوم (العرقية) عن مفهوم (القومية)، كون الأول لا يفيد ((بأن تكون الشعوب والأمم هي حصيلة ونتاج خبرات تاريخية طويلة وظروف بيئية مختلفة يمكننا عن طريقها التمييز بين الأمم المختلفة))[2] ويرفض (فيليب لايورت) أن تكون الأثنيات كيانات ثابتة ومغلقة (طبيعية) ولهذا يتجنب علماء الإنثروبولوجيا استخدام مصطلح (أثنية) ولكن لا ينكرون وجوده في نفس الوقت[3].

أما مفهوم الأقلية فقد حظي باهتمام من قبل الباحثين في العلوم الاجتماعية والعلوم السياسية والقانونية والموسوعات العلمية، نعرض أولاً لتعريف الموسوعات المختلفة ونقارن بين العناصر التي اشتملت عليها، تعريف الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية هو: ((الأقلية هي جماعة من الناس تختلف عن الآخرين في مجتمع ما من حيث العرق أو الدين أو اللغة، وترى هذه الجماعة نفسها كجماعة متميزة، وعلاوة على ذلك فهذه الجماعة بعيدة عن السلطة ومن ثم تكون عرضة لبعض الاستبعاد والتمييز والمعاملة

---

(1)- أحمد وهبان: الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر، ص73.

(2)- مصطفى عبد الله خشيم : موسوعة علم السياسة، ص320.

(3)- فيليب لا يورث وآخرون: أثنولوجيا أنثروبولوجيا، ترجمة مصباح العمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2004، ص161.

المختلفة))[1]، أما الموسوعة البريطانية فتعرف الأقليات بأنها ((جماعة من الأفراد يتميزون عرقيا أو دينيا أو لغويا أو قوميا عن بقية الأفراد في المجتمع الذي يعيشون فيه))[2]، وتعرفهم الموسوعة الأمريكية ((بأنهم جماعة لها وضع اجتماعي داخل المجتمع أقل من وضع الجماعات المسيطرة في نفس المجتمع وتمتلك قدراً أقل من النفوذ والقوة وتمارس عدداً أقل من الحقوق مقارنة بالجماعة المسيطرة في المجتمع، وغالباً ما يحرم أفراد الأقليات من الاستمتاع الكافي بحقوق مواطني الدرجة الأولى))[3] بمقارنة التعريفات السابقة نلاحظ أن تعريف الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية يتقاطع مع تعريف الموسوعة البريطانية في العناصر الآتية (العرق، أوالدين، أو اللغة)، وتضيف الموسوعة البريطانية عنصر (القومية) في تحديدها لمفهوم الأقلية، ويلتقي تعريف الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية وتعريف الموسوعة الأمريكية في تركيزهما على الوضع الاجتماعي الأدنى، والإقصاء السياسي حيث تفتقد الأقلية السلطة والنفوذ، والمساواة القانونية، فهي تمارس حقوقا أقل من الجماعة المسيطرة، ومن الناحية الإنسانية يعامل أعضاؤها مواطنين من الدرجة الثانية.

(1)- نقلاً عن وائل أحمد علام: حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام، دار النهضة العربية، القاهرة، 1994، ص8.

(2)- صلاح عبد العاطي : الأقليات وحقوق الإنسان، الحوار المتمدن(العدد1590، 2006/6/3)، نت.

(3)- ويلتقي تعريف الموسوعة الأمريكية مع تعريف الأقلية من منظور سياسي الذي يعرف الأقلية ((بأنها جماعة تشترك في واحد أو أكثر من المقومات الثقافية أو الطبيعية أو عدد من المصالح التي تكرسها تنظيمات وأنماط خاصة للتفاعل وينشأ لدى أفرادها وعي بتميزهم في مواجهة الآخرين، نتيجة التمييز السياسي والاجتماعي والاقتصادي ضدهم مما يؤكد تضامنهم ويدعمهم)). المرجع السابق .

وقد أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 1992 إعلانا بشأن حقوق الأقليات[1]، أوضحت فيه أن الأشخاص المنتمين لأقليات أثنية أو دينية هم مواطنون كاملو الحقوق، ودعت الدول إلى ضرورة مراعاة ذلك في تشريعاتها الوطنية وسن قوانين تضمن للأقليات هويتها الثقافية والدينية واللغوية، وضمان مشاركتها السياسية وحقوقها الاقتصادية وممارسة الحريات السياسية مع المساواة التامة أمام القانون.

نلاحظ أن إعلان الأمم المتحدة اشتمل على جميع العناصر التي اشتملت عليها التعريفات في موسوعة العلوم الاجتماعية وما جاء في الموسوعتين البريطانية والأمريكية، وأضاف إليها الجانب القانوني وهو ضرورة اعتراف الدول بهذه الأقليات في قوانينها وضرورة مشاركتها السياسية والمساواة أمام القانون حتى تتمتع الأقليات بحقوقها كاملة.

وبعد عرضنا لتعريف الأقلية في الموسوعات وميثاق الأمم المتحدة سنحلل تحديدات الباحثين في العلوم الاجتماعية والسياسية والقانونية لنفس المفهوم.

يختلف الباحثون في العلوم الاجتماعية والسياسية والقانونية في تحديد مفهوم الأقلية الإثنية حيث نجد العشرات من التعريفات، وإن كانت تشترك في عناصر عدة، فإن بعضها يضيف عنصرا، وبعضها الآخر يحذف أحد العناصر، ولا يقتصر التباين بينهم على ذلك فقط بل يمتد ليشمل تسميتها ((إذ أن ثمة فريقاً من الباحثين يطلق عليها.. عبارة الأقليات القومية National Minorities في حين أن فريقا آخر يكتفي بلفظة الأقليات Minorities. ..

---

(1)- باتريك هرمان وآخرون: النظام العالمي الجديد(1) والقانون الدولي وسياسة المكيالين، ترجمة أنور مغيث، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ليبيا، 1995، ص162.

ذلك فضلاً عن غير واحد من الباحثين ينحو نحو استخدام عبارة الأقليات العرقية((Ethnic Minorities))[1] ويعترض البعض على إطلاق الأقلية الأثنية (العرقية)، لأن كل أقلية هي حتماً جماعة عرقية، كما تجدر الإشارة إلى ما ذكرناه سابقاً فأنه ليس بالضرورة أن تشكل كل جماعة عرقية أقلية، بل قد تكون أغلبية.

ويمكن تصنيف الباحثين الذين قدموا تعريفات لمفهوم الأقلية إلى ثلاثة اتجاهات:-

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه التقليدي ويضم عددا من المتخصصين في العلوم الاجتماعية، والقانون الدولي، ومفهوم الأقلية عندهم يرادف الجماعة العرقية، والبؤرة المركزية في تحديد هؤلاء للأقلية هو المعيار العددي، لأن الأقلية في نظرهم هي جماعة عرقية تختلف عن باقي السكان في الدولة في أحد مكونات هويتها وهي الانتماء العرقي أو اللغة أو الدين، ولا بد أن تكون ذات كم بشري أقل مقابل أغلبية.

وليس هناك تعريفاً جامعاً مانعا للأقلية يتفق عليه رواد هذا الاتجاه، إذ نلاحظ انحناءات متعددة بين ثنايا تعريفاتهم ولا بأس من عرض نماذج من تلك التعريفات، يعرف الأنموذج الأول الأقلية بأنها ((جماعة من بين رعايا الدولة تنتمي بجنسها أو بلغتها أو بدينها إلى غير ما ينتمي إليه غالبية الرعايا))[2] وتشكل الأقلية عند أغلب القانونيين أقلية مقابل أغلبية السكان في دولة ما تختلف ماهويا عن باقي السكان في المقومات الطبيعية وهي (العرق

---

(1)- أحمد وهبان : الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر، ص98.

(2)- أنظر: محمد حافظ غانم : مبادئ القانون الدولي العام، دار النهضة العربية، القاهرة، 1972، ص523، نقلاً عن احمد وهبان، مرجع سابق.

أو اللغة أو الدين). ويعرف الانموذج الثاني الأقلية بأنها ((ذلك الجزء من سكان الدولة الذي ينتسب أفراده إلى أصل قومي واحد يختلف عن الأصل القومي الذي ينحدر منه غالبية هؤلاء السكان))[1] يعبر هذا التعريف عن رأي المتخصصين في العلوم السياسية، فهو يركز على المعيار العددي، إذ تمثل الأقلية (جزء) من أغلبية سكان الدولة وتختلف عنهم في الانتماء القومي.

أما الأنموذج الثالث في تعريف الأقلية فهي ((مجموعة من السكان لهم عادة جنسية الدولة غير أنهم يعيشون بذاتيتهم ويختلفون عن غالبية المواطنين في الجنس واللغة والعقيدة والثقافة والتاريخ والعادات))[2] يضيف هذا التعريف إلى المعيار العددي الذي عبر عنه بلفظ (مجموعة) المقومات الأساسية المميزة للهوية ثلاثة عناصر أخرى هي (الثقافة، والتاريخ، والعادات) أي اللغة والأدب والفنون، وأساليب التفكير، والعادات والتقاليد التي تمثل أنماطا من السلوك المختلف، والتاريخ الذي يمثل صيرورة من الانتصارات والانكسارات.

إن تشخيص التعريفات السابقة يكشف أن اللبنة المشتركة في تعريف الأقلية الأثنية كائنة في المعيار العددي، التي تتجلى في ألفاظ (جماعة، جزء، مجموعة) وأن كل أقلية هي أقلية عرقية تحتفظ بمقوماتها الذاتية الثابتة.

الاتجاه الثاني: وينطلق من أن كل أقلية هي جماعة عرقية مستضعفة، ويستبعد المنتمون لهذا الاتجاه الذي يضم لفيفا من المتخصصين في العلوم السياسية والقانونية والاجتماعية المعيار العددي، ويستبدلونه بالمعيار

---

(1)- أنظر: إسماعيل خيري مقلد : العلاقات السياسية والدولية، المكتبة العامة للكتاب، القاهرة، 1973، ص100، نقلاً عن أحمد وهبان، مرجع سابق.

(2)- أحمد سويلم العمري: أصول العلاقات السياسية الدولية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، الطبعة، 1989، ص820.

السياسي الاجتماعي الاقتصادي؛ لأنهم يرون أولاً أنه ليس بالضرورة أن تكون كل أقلية عددية في دولة ما مقهورة، بل هناك أقليات سيطرت على أغلبية السكان مثل الفرنسيين في الجزائر، وكذلك البيض في جنوب أفريقيا، حيث مارست هذه الأقليات الظلم والاستبداد في صوره المختلفة السياسي والاجتماعي والاقتصادي ضد الجماعة الأغلبية، وقد قدم رواد الاتجاه عددا من التحديدات لمفهوم الأقلية نورد منها النماذج الآتية:-

الأنموذج الأول: يعرف (فان ديك) الأقلية بأنها ((مجموعة من الأشخاص في الدولة ليست لها السيطرة أو الهيمنة، تتمتع بجنسية الدولة إلا أنها تختلف من حيث الجنس أو الديانة أو اللغة عن باقي الشعب، وتصبو إلى حماية ثقافتها وتقاليدها ولغتها الخاصة))[1] ويتضمن هذا التعريف عنصر الهيمنة في أشكالها السياسية والاقتصادية والثقافية، ولا يهمل العناصر الثابتة في تعريف الأقلية الأثنية وهي العرق أو الدين أو اللغة.

الأنموذج الثاني : الأقلية ((جماعة تشترك في واحد أو أكثر من المقومات الثقافية أو الطبيعية، وفي عدد من المصالح التي تكرسها تنظيمات وأنماط خاصة للتفاعل، وينشأ لدى أفرادها وعي بتمايزهم في مواجهة الآخرين نتيجة التمييز السياسي والاجتماعي والاقتصادي ضدهم مما يؤكد تضامنهم ويدعمه))[2] يركز هذا التعريف على المقومات الطبيعية (العرق، اللغة، والدين) ويضيف إليها العنصر الثقافي، الذي يتجلى في أنماط السلوك والتفاعل الاجتماعي والوعي بالتمييز، وهو ناتج عن شعورهم بالظلم

---

(1)- أنظر: السيد محمد جبر : المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1990، ص86، نقلاً عن أحمد وهبان، مرجع سابق.

(2)- أنظر: نيفين مسعد: الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي، مركز البحوث والدراسات السياسية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1988، ص(د)، نقلاً عن أحمد وهبان، مرجع سابق.

والإقصاء في كافة مناحي الحياة من جهة وعملية التنشئة الاجتماعية التي غرست فيهم عوامل التمييز الثقافي والمصالح المشتركة التي يسعى أفراد الأقلية لتحقيقها.

من تحليلنا لعدد من التعريفات التي تتخذ من المعيار السياسي والاجتماعي والاقتصادي لتحديد مفهوم الأقلية والتي اخترنا منها النموذجين السابقين يمكن أن نستخلص النقاط التالية:-

إن هذا الاتجاه يخلط بين مفهوم الأقلية العرقية و(الجماعة العرقية)، إذ أن غالبية السكان الذين يعانون من الظلم والاستعباد كنموذج جنوب أفريقيا سابقاً، لا يمكن أن نطلق عليهم أقلية، بل هم جماعة عرقية، والجماعات سواء كانت أقلية أم أكثرية هي تنتمي إلى سلالات عرقية، وإن كان يشكك بعض الباحثين ومنهم (فيليب لايورت) في إمكانية وجود سلالة عرقية نقية بعد مرور عصور تاريخية طويلة على وجودها.

كما أن الاتجاه الذي يعتمد على المعيار السياسي والاجتماعي والاقتصادي في تحديد مفهوم الأقلية يعتمد على بؤرة مركزية هي الشعور بالدونية على المستوى الاجتماعي، والهيمنة على المستوى السياسي، والتهميش على المستوى الاقتصادي وبناء على ذلك يخرج من مفهوم الأقلية (الجماعة المسيطرة) إذ لا يصح أن نطلق عليها مفهوم (أقلية مسيطرة)، لأنه لا ينطبق عليها هذا العنصر الذي يمثل العنصر الأساسي في تعريفهم، بالرغم من ذلك نجد أن رواد هذا الاتجاه يستخدمون مفهوم (الأقلية المسيطرة) دون الانتباه إلى أحد أهم شروطهم في تحديد مفهوم الأقلية.

إن استخدام أنصار الاتجاه الثاني في تعريفهم لمفهوم الأقلية كلمات مثل (مجموعة، جماعة، طائفة...) هذه الألفاظ لها دلالة عددية حسابية تفيد قلة

من الناس في مقابل كثرة منهم، إذاً هم بالرغم من رفضهم المعيار العددي في تحديد مفهوم الأقلية هم يستخدمون بطريقة ربما لا واعية تلك الألفاظ التي تجعل من المعيار العددي أحد العناصر المهمة في تحديدهم لها، كما أن السكان الذين يمثلون أكثرية منطقياً لا نحددهم بكلمة مجموعة التي تعطي دلالة جزء أو بعض من كل، بل نطلق عليهم أكثرية، أو أغلبية.

الاتجاه الثالث: تجاوز هذا الاتجاه الاتجاهين السابقين؛ إذ جمع المعيار العددي ومعيار الوضع السياسي الاجتماعي والاقتصادي، والأقلية تكون أقل عدداً في مقابل باقي سكان الدولة الذين يشكلون أغلبية، وتتميز عنهم في السمات الطبيعة (العرف أو اللغة أو الدين) وغير مسيطرة سياسياً واقتصادياً، وقد قدمت اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات في الأمم المتحدة سنة (1985) تعريفاً مفاده إن الأقلية هي ((جماعة من المواطنين في دولة ما يشكلون أقلية عددية، ويكونون في وضع غير مسيطر في هذه الدولة، ولهم خصائص عرقية أو دينية أو لغوية تختلف عن خصائص أغلبية السكان ويكون لديهم شعور بالتضامن فيما بينهم يشجعه وجود-ولو ضمنياً- إرادة جماعية في البقاء كجماعة متميزة، وهدفهم هو تحقيق المساواة مع الأغلبية في الواقع وفي القانون))[1] اشتمل هذا التعريف على المعيار العددي والمعيار الطبيعي (العرق، أو الدين، أو اللغة) والمعيار الاجتماعي يظهر في الشعور بالتضامن وإرادة البقاء والمطالبة بالمساواة قانونياً وواقعياً.

ومن التحديدات التي قدمها الباحثون المنتسبون لهذا الاتجاه التعريف التالي: الأقلية هي ((مجموعة من مواطني الدولة تختلف عن أغلبية الرعايا من حيث الجنس أو الدين أو اللغة أو الثقافة، وغير مسيطرة أو مهيمنة،

---

(1)- أحمد وهبان: الصراعات العرقية واستقرار العالم، ص100-111.

وتشعر بالاضطهاد مستهدفة حماية القانون الدولي لها))[1] لقد توفرت في هذا التعريف العناصر التالية التي تمثل اللبنات الأساسية في تعريف الأقلية في هذا الاتجاه وهي الجنس، الدين، اللغة، بالإضافة إلى الثقافة، وعدم السيطرة، والشعور بالاضطهاد، وطلبها للحماية الدولية، والمعيار العددي.

إذا كان الاتجاه الأول يعول على المعيار العددي، والاتجاه الثاني على المعيار السياسي الاجتماعي الاقتصادي، فكلاهما يتبنى معيارا أحادي البعد، بينما اعتمد الاتجاه الثالث على معيار ثنائي الأبعاد: المعيار العددي، والمعيار السياسي الاجتماعي الاقتصادي، ومع تأكيده على الوضع غير المسيطر للأقلية أي جمع بين قلة العدد والشعور بالاضطهاد وعدم المساواة وأضاف التدخل الدولي المتمثل في مطالبة الأقلية بالحماية القانونية الدولية.

إذا بحثنا عن الثابت والمتغير في التعريفات التي قدمتها الاتجاهات الثلاثة للأقلية -التي هي إثنية بالضرورة - نجد المعيار الثابت يظهر في اشتمالها على العناصر الطبيعية (العرق، أو اللغة، أوالدين)، ويذهب البعض إلى أن مصطلح أقلية عرقية تعني التميز (العرقي، واللغوي، والديني) هذه العناصر التي يمكن أن نطلق عليها الوحدات الطبيعية، أي الثابتة في تعريف الأقلية الإثنية، أما العنصر الثاني فهو المعيار العددي الذي يشكل جزءا متميزا في جميع التعريفات بما فيه الاتجاه الثاني الذي حاول إغفاله.

أما المتغيرات التي وردت في بعض تعريفات الأقلية وخلت منها بعض التعريفات الأخرى، من أهم هذه العناصر هي كون الأقلية غير مهيمنة (أو مسيطرة)، والشعور بالمعاناة والظلم الناتج عن عدم المساواة والاضطهاد

---

(1)- أنظر: السيد محمد جبر: المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية، ص98، نقلاً عن احمد وهبان، مرجع سابق.

السياسي، والتهميش الاقتصادي، الشعور بالدونية على المستوى الاجتماعي والمطالبة بالحماية القانونية من منظمة الأمم المتحدة، وهذه المتغيرات تمثل عناصر المعيار الديناميكي المتغير، لأنه يتعلق بالحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أي وجود انتقاص في حقوق المواطنة التي تخضع للتبدل والتغير.

المعايير الدولية في تحديد مفهوم الأقلية[1] رأينا من خلال تتبع التعريفات التي وضعت لتحديد مفهوم الأقلية الإثنية اختلافها وتباينها وصعوبة وجود تعريف جامع لها، الأمر الذي جعل المجتمع الدولي يضع معايير لتحديد مفهوم الأقليات، وهي تعبر عن العناصر اللازم توفرها في أي تعريف لها وهي:

أعدادها: الأقلية تكون أقل عدداً من بقية السكان الذين يمثلون الأغلبية، وإن كانت بعض الأقليات حجمها كبير، فهي بالنسبة لعدد السكان تمثل أقلية، وهي تتميز باختلافها في (العرق، أو اللغة، أو الدين).

عدم الهيمنة: الأقلية تكون في وضع غير مسيطر سياسياً واجتماعياً واقتصادياً مما يبرر توفير الحماية لها، ولهذا تطالب الأقلية عادة بالمساواة أمام القانون في دولها، وإذا لم تستجب الدولة المنتمية إليها، تسعى إلى الحصول على الحماية الدولية حسب ما جاء في ميثاق الأمم المتحدة.

مواقفها الفردية: الذي يظهر في أسلوب تعبير أفرادها عن هويتهم، الذي ينقسم إلى أسلوبين الأول، مشاركة الأغلبية في خصائصها القومية والمحافظة عليها، والثاني يتعلق في اختيار بعض أفراد الأقلية للتعبير عن هويتهم، فبعضهم يختار الانتماء إلى الأقلية والتعبير عن لغتها وثقافتها ودينها،

---

(1)- صلاح عبد العاطي :الأقليات وحقوق الإنسان ،الحوار المتمدن، WWW.rezgar.com

ويتمسك بعاداتها وتقاليدها، والبعض الآخر يفضل الاندماج في الأغلبية، ولكل منهم الحق في ذلك الاختيار ولا يجوز للأقلية أو الأغلبية منعهم في تحديد اختيارهم، كما أن بعض الأقليات تختار الحكم الذاتي، وبعضها يطالب بتقرير المصير ولكن ميثاق الأمم المتحدة لا يعطي الأقلية الحق في الانفصال، ويكتفي بإعطائها الحق في الحكم الذاتي.

وعادة ما تساهم عدة ظروف في بروز هوية الأقلية وتعمل على التمسك بها وهي ((قسوة الأضرار الواقعة، مدى الاختلافات الثقافية، كثافة الصراع مع الجماعات الأخرى في الدولة))[1] ويضاف إلى ذلك وعي الأقلية بحقوقها الوطنية التي تضمنها المواثيق الدولية وازدياد هذا الوعي بفضل وسائل المعلوماتية.

الدلالات الكامنة في مفهوم الأقليات العرقية:

إن عبارات الأقلية تحمل معنى يميز بين مجموعتين، إحداهما أقل من الأخرى والأكثر عدداً غالباً ما تمارس الهيمنة والسيطرة على المجموعة الأقل[2]. وهذه الدلالة الكمية تخفي وراءها دلالة كيفية تشكل في مجموعها هوية الأقلية[3].

---

(1)- تيدروبرت جار: أقليات في خطر، ص57.

(2)- ر. يودون وف . توريكو. المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص50.

(3)- يقول أركسون أن الهوية ((سيرورة متوضعة في قلب الفرد وكذلك في قلب ثقافة المجموعة وتؤسس عملياً للهوية الفردية والجماعية، أما تحديد الهوية كوحدة للهوية الشخصية الثقافية المتجدرة في قدر شعب قديم فيتعلق بسيغمون فرويد وذلك في خطاب له سنة 1626، حيث ستكون المرة الأولى التي يستعمل فيها فرويد مصطلح الهوية وإن كان أساساً في المعنى الأثني)).

- "الهوية المهنية للمدرس". عبد الرحيم تمحري، فكر ونقد،السنة الثانية، العدد(12) اكتوبر،1988.ص81

إن مفهوم الأقلية يحمل دلالات نفسية حيث يعتقد أفراد أقلية عرقية معينة داخل دولة ما أنهم مختلفون عن باقي السكان، وهم يميزون بين (الأنا) و(النحن)، ولاشعورهم يكبت معاناتهم من الظلم والاضطهاد والإقصاء مما يولد شعورهم بالدونية، وبما أن تقدير الذات ينمو عن طريق تفاعل الفرد مع الآخرين في وسط اجتماعي، فإن الشعور بالنقص وعدم الآمان ينتج عنه التعصب للأقلية، الذي قد يدفع الأقلية إلى ممارسة نوع من العزلة على ذاتها خصوصا في الجانب الثقافي، ويلجأ –أحيانا- بعض أفراد الأقلية إلى العدوانية.

إن مفهوم الاختلاف الذي يتضمنه مفهوم الأقلية على المستوى الاجتماعي يتجلى في تباين السلوك الاجتماعي الذي تمارسه الأقلية في العادات والتقاليد، والنشأة التاريخية واختلاف الإقامة بين الريف والحضر، ((كما أن عادات الاستهلاك في ميدان الغذاء والسكن واللباس والزينة[1]، والتسلية الموسيقى، هي عناصر قوية في الانتساب إلى جماعة إثنية))[2] لأن العادات الاستهلاكية والتراث الفني والأدبي تشكل عناصر تحديد الهوية الجماعية، مثلما السلع المادية هي منتجة للمعاني، وهي من آليات التواصل والحفاظ على الهوية بين المنتمين إلى أي أقلية عبر التنشئة الاجتماعية.

كما أن لمفهوم الأقلية دلالة سياسية فكل الأقليات حسب المعايير الدولية يمكن أن نطلق عليها الأقليات المتضررة –في مقابل الجماعات المسيطرة أو

---

(1)- يؤكد فليب لا يورت (1982) يمكن التعرف على البانك من دبابيسهم وشعرهم المصبوغ بالألوان الصارخة، والتعرف على التيدي من ملابسهم المكونة من أحذية بشرائط مربعة الزوايا وذات نعل سميكة وسترة طويلة نسبياً ومزدوجة اللون،

- فليب لا يورت وآخرون: الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا.....ص361.

(2)- نفس المرجع السابق، ص367.

المتميزة- التي تعاني من الاضطهاد والإقصاء السياسي، وهي تسعى إلى تطوير حصتها في المشاركة السياسية، وبعضها يحاول الحصول على الحكم الذاتي، وتصل مطالب بعضها إلى الانفصال عن الدولة، وهم بذلك يمارسون ضغوطا عليها من أجل الحصول على حقوقهم التي تضمنها لهم المواثيق الدولية وأبرز مثال على ذلك حالة جنوب السودان، الدلالات السابقة لمفهوم الأقلية تشكل في مجموعها هوية الأقلية، والهوية ((هي مبدأ تلاحم لدى فرد أو جماعة، وهي تسمح لهم بالتميز عن الآخرين وبالتعرف على أنفسهم والتعريف بها))[1] إن الهوية هي الأساس في تمييز الفرد والجماعة والأقلية عن غيرها من المجموعات أو غالبية السكان، والأساس في تماسك الجماعة والمحافظة على وجودها عبر التاريخ، مع ملاحظة أن الهويات تخضع للتطور- عندما تغير الأقلية آلياتها ومضامينها - وبعض الباحثين ومنهم (جان بيارفارنييه) يرى أن التطور يمس الأثنيات ولا يمكن أن تكون كيانات ثابتة ومغلقة وطبيعية إذ لابد أن تتزاوج وتختلط بأجناس أخرى عبر التاريخ.

الأقلية اللغوية:

قد يلاحظ القارئ أن عنوان البحث ركز على الجزء الأول من العنوان وهو الأقلية الإثنية (العرقية) وأهمل الجزأين الآخرين (الأقلية اللغوية) و(الأقلية الدينية)، وقد رأينا في ما تقدم أن الإثنية العرقية هي بالضرورة أقلية لغوية، أو دينية، وهي تختلف عن الجماعة السلالية، التي تتميز بسمات فيزيقية كلون البشرة أو شكل الرأس... وغيرها، و(الأقلية الإثنية) يعد التميز الجنسي أحد سماتها الذاتية، يضاف إليها الاختلاف اللغوي، مثل الأقلية الكردية في العراق وسوريا وتركيا وإيران واختلافها عن غالبية السكان في

(1)- نفس المرجع السابق، ص370.

هذه الدول، الاختلاف العرقي أحد محددات الأقلية اللغوية لهذا فإن عنصر اللغة بمفرده لا يكون كافيا لتكوين أقلية.

وبما أن اللغة هي أداة التواصل بين أفراد الأقلية، عليه تعرف الجماعة الأقلية حسب هذا بأنها ((هي كل جماعة عرقية يشترك أفرادها في التحدث بلغة واحدة، ويتمايزون من خلالها عن أفراد الجماعات العرقية الأخرى في مجتمعهم))(1) وهذه الجماعة تختلف عن مفهوم الأقلية -كما أشرنا سابقا- ولم نجد من خلال ما تيسر لنا من مراجع وموسوعات تحديدا لمفهوم (الأقلية اللغوية) للأسباب التي ذكرناها أعلاه،، وهذه النتيجة لا تنفي تعرض بعض الأقليات العرقية لخطر الذوبان الثقافي، المتمثل في الضغوط أو الحوافز لتبني الثقافة المهيمنة، أو إنكار حق التعبير (الثقافي- الذاتي) خاصة في الأنظمة الشمولية التي تلغي أي شيء يؤدي إلى التمايز في دولها، وهذا الأمر هو ما يدعو بعض الأقليات إلى المطالبة بحقوقها التي تضمنتها مواثيق الأمم المتحدة، ومنها حق كل أقلية في الحفاظ على لغتها، وتراثها الثقافي، والأدبي والفني.

الأقلية الدينية:

أما الأقلية الدينية فليست بالضرورة أن تكون أقلية عرقية، وإن كان بعض الأقليات العرقية أحد مقوماتها الذاتية هي التميز الديني، وليس المقصود بالدين هنا الاختلافات المذهبية داخل الدين الواحد، فيطلق على هذه الفئات الجماعات أو الطوائف الدينية التي قد تشترك في الأصل (العرق) واللغة ولكنها تختلف في المذهب مثل الطائفة السنية، والطائفة الشيعية في بعض البلدان العربية، ولذلك تعرف الجماعة الدينية بأنها ((كل جماعة عرقية يمثل

---

(1)- أحمد وهبان: الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر. ص121-122.

الدين المقوم الرئيسي لذاتيتها وتمايزها عن غيرها من الجماعات العرقية التي تشاركها ذات المجتمع))[1] أما الدلالة الواسعة لمفهوم الجماعة العرقية، فهي أن يضم هذا المفهوم من بين عناصره الأقلية الدينية التي قد تشترك في اللغة مع باقي أفراد المجتمع، ولكن تتميز عنهم في الدين مثل الأقلية المسلمة في جنوب الفلبين.

الروابط العلاقية بين المفاهيم الثلاثة:

إن التحليل البنيوي الذي يحدد بنية معرفية معينة يبحث عن ما هو جوهري (الثوابت) التي تشكل العناصر الطبيعية الثابتة في تحديد مدلول كل مفهوم من المفاهيم المدروسة على حده، التي يشكل غيابها انتفاء وجود المفهوم أصلا، ثم البحث عن البنية الخفية لمفاهيم (الأقلية الأثنية) و(الأقلية اللغوية) و(الأقلية الدينية). لقد وصلنا عند تحليلنا لمفهوم (الأقلية الأثنية) أن العناصر الظاهرة المكونة لهذا المفهوم هي (العرق، واللغة، أوالدين)، أي العرق يضاف له اللغة أو العرق مضافا إليه الدين، وأحيانا تتوفر في بعض الأقليات العناصر الثلاثة وهي تشكل المكونات الطبيعية الثابتة لهذا المفهوم.

أما عن مفهوم (الأقلية اللغوية) فإن كل أقلية لغوية هي أقلية عرقية، لأن اللغة من العناصر الثابتة في تعريف الأقلية الإثنية. إذاً العناصر الثابتة المكونة للأقلية اللغوية هي (العرق واللغة...) ومثال ذلك الأقلية الكردية في العراق.

أما مفهوم الأقلية الدينية لاحظنا أن الاختلاف العرقي واللغوي لا يعدان عنصرين ثابتين في تعريف الأقلية الدينية، مثل المسيحيين في العراق. إذاً الثابت البنيوي في الأقلية الدينية هو الاختلاف الديني ((يهودي، مسيحي، مسلم، براهمي، بوذي)) ولا نطلق على الاختلافات المذهبية داخل الدين

(1)- أحمد وهبان: الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر، ص122.

الواحد أسم أقليات ولكن يطلق عليها اسم طوائف، بينما يكون الدين عنصر غير ثابت في تحديد مفهوم الأقلية الإثنية.

نلاحظ أن المفهوم الأم في المفاهيم الثلاثة (الأقلية العرقية، الأقلية اللغوية، الأقلية الدينية) هو الأقلية العرقية، لأنه يتضمن (العرق واللغة) أو (العرق والدين) أو (العرق واللغة والدين) وعلاقته بالمفهومين الآخرين هي علاقة احتواء.

بينما تكون علاقة مفهوم الأقلية اللغوية بمفهوم الأقلية العرقية علاقة انتماء، فكل أقلية لغوية هي بالضرورة أقلية عرقية، كما أن علاقتها بالأقلية الدينية هي علاقة ثانوية، وأحياناً تكون الأقلية اللغوية هي أيضاً أقلية دينية وقد لا تكون كذلك.

ويستبين لنا كذلك علاقة الأقلية الدينية بالمفهومين الآخرين، فهو بالنسبة لمفهوم الأقلية العرقية عنصر غير ثابت في تعريفها، إذ ليس بالضرورة أن تكون الأقلية الدينية أقلية عرقية، وإذا وجد ؛فهو عنصر مكمل للأقلية الدينية، وأما العلاقة التي تربط الأقلية الدينية والأقلية اللغوية فهي علاقة تجاور.

البنية المشكلة من المفاهيم الثلاثة:

أما عن البنية الخفية الكامنة وراء مفاهيم الأقليات الثلاث (الإثنية، واللغوية والدينية) والتي تبرز عناصر الإكراه وتشكل معالم الفعل الفردي، الذي يظهر في شكل مجموعة من الإشارات والرموز، تبرز في علاقات الانجذاب بين أعضاء الجماعة والنفور من الآخر، وتتكون هذه البنية من وحدات منتظمة بحيث إذا انفرط أحدها تنصرم البنية المشكلة لتلك المفاهيم، وهذه الوحدات هي وحدات خفية تكمن في لا شعور أفراد الأقلية، واللاشعور الجمعي لها، وتوجه بشكل لا واع تصرفاتهم وسلوكهم، وتوجه

آليات التفكير (الانجذاب والنفور)، وهذه الوحدات هي التي تشكل بنية الأقليات المتضررة وهي:-

- التميز الماهوي: (العرق، أو اللغة، أوالدين).
- الشعور بالدونية.
- الشعور بالظلم والإقصاء.
- الخوف من اندثار الهوية.

وفي الختام يمكن أن نلخص النتائج التي توصلنا إليها في النقاط الآتية:-

ليس هناك مفهوما جامعا مانعا لمفهوم الأقليات بل هناك ثلاثة اتجاهات تمثل رأي الباحثين في العلوم الاجتماعية والسياسية والقانونية، الاتجاه الأول يعتمد المعيار العددي، الاتجاه الثاني يتخذ من المعيار السياسي والاجتماعي والاقتصادي مقياساً لتحديد مفهوم الأقلية، ويدمج الاتجاه الثالث بين المعيارين الأول والثاني ويمكن ضم تحديد موسوعة العلوم الاجتماعية وما ورد في ميثاق الأمم المتحدة إلى الاتجاه الأخير.

أغلب التعريفات اشتملت على العناصر الثابتة في تحديد الأقلية وهي (العرق، أو اللغة، أوالدين).

كل أقلية عرقية هي بالضرورة أقلية لغوية وربما دينية.

كل أقلية لغوية هي أقلية عرقية وأحياناً تكون دينية كذلك.

أغلب الاتجاهات تخلط بين مفهوم الجماعة ومفهوم الأقلية وهناك فرق بين المفهومين، حيث إن الأول أشمل؛ لأنه يضم الأقليات والجماعات العرقية الأخرى التي تشكل أغلبية كذلك.

المفاهيم الثلاثة: الأقلية العرقية، والأقلية اللغوية والأقلية الدينية تكمن وراءها بنية خفية تتكون من وحدات وهي (التميز الماهوي، الخوف، الشعور بالدونية، الشعور بالظلم والإقصاء،).

أما عن مصدر تلك المفاهيم فهو نتاج جهود الباحثين في العلوم الاجتماعية والسياسية والقانونية والموسوعات الدولية للعلوم الاجتماعية وميثاق الأمم المتحدة.

وأما فيما يتعلق بطبيعة المفاهيم، نجد مفهوم الأقلية العرقية يتميز بالثبات، لأن طبيعته مكونة من عناصر ثابتة هي (العرق، أو اللغة، أوالدين) بينما يحتل مفهوم الأقلية اللغوية المركز الثاني، لأنه يتكون من عنصرين ثابتين (العرق، واللغة) وتحتل الأقلية الدينية المرتبة الثالثة بعنصر واحد ثابت هو (الدين).

وعن حدود استخدام هذه المفاهيم نجد مفهوم الأقلية الإثنية أكثر استعمالاً، لأن الأقلية اللغوية هي أقلية عرقية والأخيرة تكون أحيانا دينية وتستعمل هذه المفاهيم في المجالات الثلاثة: في العلوم الاجتماعية والعلوم السياسية وعلم القانون.

الفصـــل الثامــــن

التعددية الثقافية وقضايا الأقليات في عصر العولمة

التعددية الثقافية وقضايا الأقليات في عصر العولمة

إن فلسفة الاختلاف من أهم الفلسفات التي أنتجتها الديمقراطية، وأرسى قواعدها الفلاسفة الذين وضعوا أسسا الاختلاف المبني على نسبية الحقيقة، والحق في الاختلاف، واحترام الرأي المخالف، الذي أدى إلى الاعتراف بتعدد الثقافات واختلافها واحترامها وضرورة المحافظة عليها وانفتاح بعضها على بعض، والنظر إليها كمناهل للمعرفة الإنسانية يغذي بعضها الآخر، سنقوم أولا بتحديد المفاهيم التي يتضمنها العنوان وهي ثلاثة مفاهيم : مفهوم التعددية الثقافية، ومفهوم قضايا الأقليات، ومفهوم العولمة، وسنحاول اكتشاف العلاقة بينها، أهي علاقة إيجابية أم سلبية؟ من خلال طرح مجموعة من الأسئلة، هل هناك إمكانية للحديث عن التعددية الثقافية في عصر العولمة؟ هل العولمة تهدف إلى توحيد العالم ثقافياً؟ هل ترمي إلى تحقيق هيمنة ثقافية بإقصاء وإلغاء الثقافات القومية وثقافات الأقليات،؟ أم أن العولمة تهدف إلى تحقيق ثقافة عالمية ثرية تغتني بإسهامات الثقافات الأخرى؟ هل هي قادرة على استيعاب (التعدد الثقافي) في تنوعه واختلافه وتضاده؟ سنبدأ أولا بتحديد المفاهيم.

مفهوم التعدد الثقافي:

إن تحديد مفهوم التعدد الثقافي يستدعي البدء بتحديد مفهوم الثقافة[1]، الذي تتباين الحمولات الدلالية التي تعطى له، لأن الثقافة تتضمن رؤية الإنسان أي علاقته بالله والعالم وبالإنسان ومكانته في المجتمع والحلول التي

(1)- سبق الإشارة إلى مفهوم الثقافة في الفصل الذي تناول ثقافة الخوف.

قدمها لحل مشكلاته في مواجهة تحديات الواقع، والتي تتحول مع مرور الزمن إلى مجموعة من الصور والتمثلات والرموز والنماذج التي يستقر بعضها في وعيه، ويختفي بعضها الأخر في لا وعيه ويشكلان معا هويته التي يشعر بالضياع والخواء إذا فقدها، كما أن الثقافة تعني كما عرفها هيريو ((ما تبقى لنا عندما ننسى كل شيء))[1] الثقافة بهذا المعنى تعني سلوك الأفراد المنتمين لثقافة ما على المستوى المعرفي أي طرق وأساليب التفكير والمعرفة لديهم، وعلى المستوى الاجتماعي تعني علاقة الأفراد بعضهم ببعض تلك العلاقة التي تحددها بلا شك منظومة من القيم والعادات والتقاليد، أي إن الثقافة هي نتاج تراكم تاريخي لإبداعات حامليها عبر التاريخ وأحياناً تأخذ طابعاً ما ورائياً وتتعالى على أحداث التاريخ وتصبح ثابتة وينشغل أصحابها بالحفاظ عليها وصونها من كل تغير، لأنها تشكل هويتهم المقدسة التي لا يجوز المساس بها وبذلك تتحول الثقافة إلى ((نظام مغلق من المعتقدات، بل أقول بأنها مؤسسة لإنتاج المعنى تقوم على حجب ما تتأسس عليه من اللامعنى))[2] وربما يصدق هذا التعريف على ثقافات الأقليات التي يمارس عليها الاستبعاد والإقصاء من طرف ثقافة قومية سائدة داخل بلد ما، وبعض الثقافات القومية تتسم بالجمود والانغلاق، وهذا الوضع يسمح لنا بالحديث عن التعدد الثقافي في مستويين: المستوى القومي، والمستوى العالمي.

---

(1)- غاستون ميلاري: التعددية الثقافية والتربية في القرن الحادي والعشرين، ترجمة محمد بن الشيخ، مجلة فكر ونقد، السنة الثانية، العدد(12)، اكتوبر1998، ص99.

(2)- علي حرب: حديث النهايات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ص50.

مفهوم التعدد الثقافي أو (التعددية الثقافية) إن هذا المصطلح يعبر عن المستوى اللغوي في وضعية معينة، ويعبر عن حالة لها نتائج قد تكون إيجابية وقد تكون سلبية حسب نوع الثقافة السائدة منفتحة كانت أم مغلقة فإن التعددية الثقافية داخل الثقافة المنفتحة ((لا تعني فقط الإقرار بواقعية أو حدوث التعدد الثقافي. .. بل تعني أكثر من ذلك اتخاذ مواقف من أجل الحفاظ على ذلك التعدد وصيانته، ومن ثمة تقوية الوضعية الناتجة عن ذلك التعدد))[1] والتعددية الثقافية تختلف عن مصطلح (متعدد الثقافة) [2] التي تبرز في مشروع تربوي منهجي يجمع بين عدد من الثقافات؛ بحيث يتعايش عدد من النماذج الثقافية في الفضاء يسوده التناغم والانسجام، لأنه فضاء منفتح لا يهاب الاختلاف والتنوع بل يستوعبه، ويقف على الطرف النقيض من الثقافة الأحادية التي تتسم بالفرض والإكراه، وهي تفرض الانتقال من نموذج معين إلى نموذج مغاير ولقد تجسدت هذه الوضعية تاريخياً في نبذ الماركسية للثقافة المسيحية التي حلت محلها في روسيا وسيادة الثقافة الأسبانية في أمريكا اللاتينية على الثقافات المحلية للهنود الحمر.

وإذا كانت التعددية الثقافية تعبرعن واقع ولكنها تختلف من مجتمع إلى آخر وتتباين أشكالها، ولقد حصرها (غاستون ميلاري) في الآتي[3]:-

- تعددية داخل دولة تشمل عدداً من الإثنيات والمناطق حسب تاريخها مثل دول البلقان، ودول أوروبا الشرقية، والسودان.
- تعددية قائمة مع وجود ثقافة راجحة داخل دولة نتيجة وجود أقليات فيها.
- تعددية ثقافية مفروضة نتيجة ظروف سياسية خاصة نتيجة هجرة جماعية.

---

(1)- غاستون ميلاري: التعددية الثقافية والتربية في القرن الحادي والعشرين، ص94.

(2)- نفس المرجع السابق، ص94.

(3)- نفس المرجع السابق، ص96.

- تعددية ثقافية نتيجة ظروف اقتصادية منها هجرة اليد العاملة لكسب العيش.
- تعددية ثقافية نتيجة لاختيار شخصي، أي استقرار في مناطق جديدة.
- تعددية ثقافية في وطن أصلي، مع وجود أقلية قوية جداُ مثل الإسلام في فرنسا، الذي يحتل المركز الثاني.

كما تختلف الأقليات بناء على سلوكها، في مواجهة الصعوبات التي تواجهها فمثلاً بعضها يتميز بالعنف مثل الأقلية الباسكية في أسبانيا، والأقلية الإثنية في جنوب السودان التي خاضت حرب دامت عقدين من الزمن وكذلك الصراع بين الإثنيات المكونة ليوغسلافيا سابقاً، هذه النماذج تختلف عن التعددية الثقافية البروطونية في فرنسا التي تعرف بالمسالمة.

إن التعددية الثقافية تتمظهر غالباً في المستوى اللغوي والمستوى التراثي المتمثل في التقاليد (كاللباس والطبخ والأعياد...)، وهي تكونت نتيجة صيرورة وتراكم تاريخي حيث نحتت في بيئة جغرافية واجتماعية واقتصادية وأفرزت مجموعة من العلاقات والروابط مكونة لهيكل عام يحدد الصور العامة لثقافة ما، فإذن لكل ثقافة امتداد تاريخي يضرب بجذوره في التاريخ ولها مشاريع حيوية راهنة، كما لها مشاريع مستقبلية، يضعها الأفراد بصورة جماعية أو فردية نتيجة علاقتهم واحتكاكهم بمحيطهم وتبرز في إنتاج المفكرين وإبداع الأدباء والشعراء والفنانين معبرين عن طموحات ومستقبل ثقافتهم.

وتواجه التعددية الثقافية في أغلب الأحيان صعوبات ومشاكل ثقافية وسياسية والعالم من حولنا مليء بالشواهد التي تبرز عددا من الأقليات التي تتمحور حول ثقافات ذات جذور تاريخية أو دينية أو إثنية ويبقى السؤال الذي يطرح نفسه كيف يمكن تحقيق الوحدة انطلاقا من التنوع؟ كيف يمكن الوصول إلى إحداث انسجام ثقافي نسبي انطلاقا من الثقافات المختلفة داخل الوطن الواحد وعلى المستوى

العالمي في عصر العولمة مع عدم إهمال الثقافات المحلية؟ هذه الأسئلة تنقلنا إلى البحث في المفهوم التالي.

قضايا الأقليات:

نود أن نسجل ملاحظة وهي أننا سنهتم بقضايا الأقليات وخاصة ما يتعلق بالتعددية الثقافية في النظام العالمي الجديد الموسوم بـ (زمن العولمة)، وهو الإطار الزمني الذي نتحرك في حدوده ولن نهتم بما سبقه من أحداث وقضايا تهم الأقليات، وقبل ذلك لابد من تحديد مفهوم الأقليات.

مفهوم الأقليات:

تعرف الأقلية من قبل علماء الأنثروبولوجيا بأنها ((جماعة إنسانية تتألف من أفراد يرتبطون بمجموعة من الروابط الثقافية والاجتماعية))[1] وهناك العديد من التعريفات الأخرى لمفهوم الأقلية يختلف حسب العنصر المميز لهذه الأقلية (عرقية، دينية، إثنية، لغوية، .....) وهي بشكل عام تمثل مجموعة فرعية لا تشكل أغلبية، ولا جماعا لكل السكان، وهذه الأقلية في أغلب الأحيان لا تشارك في ممارسة السلطة السياسية، ويكون وضعها الاقتصادي أقل وممارستها الاجتماعية محدودة، إذن اللغة والدين، والثقافة، ونمط الحياة من العناصر الأساسية التي تدخل في تحديد الأقليات، وبذلك تكون الأقليات هويات خاصة تميزها عن غالبية السكان في مجتمع ما، خاصة إذا كانت هوية أقلية ما تبنى على أسس عضوية، أي على الولاءات الأولية الموروثة، بحكم طبيعة المولد (الأصل- الدم)، فتكون بذلك جماعة متجانسة حدودها واضحة مما يصعب عبورها من قبل الآخرين، فهذه الأقلية تسعى دائماً على التأكيد على عنصر الاختلاف، وهي بذلك يمكن وصفها بأنها هوية استبعادية أو إقصائية للآخرين هذا الإقصاء قد يصل إلى درجة الصراع المسلح، أما إذا كانت هذه الأقلية تعتمد الخط المدني في بناء

---

(1)- أسامة النور: القومية والأقليات في الكتاب الأخضر، الموسم الثقافي2005، ص15.

هويتها الجماعية أي لا تؤسس على الانتماء والارتباطات الأولية، وإنما تبنى على ((معايير تنشأ نتيجة تطور تاريخي لمجموعة من القواعد والترتيبات، وتتسم هذه الهوية بأنها في حالة حركة دائمة))[1] وحركية هوية الأقلية التي تعتمد النمط المدني لا ينفي من استمرار بعض عناصرها صلبة تتغلب على أي محاولة للتغيير والتطور، وهي تتميز عن الهوية الأولية بكونها ليست استبعادية، لأنها تعي وتقر بالتنوع داخل الجماعة، ولذا فهي تتبع طرق سلمية في حل خلافاتها من خلال الحوار والجدل.

وتواجه الدولة القومية التي تتبنى هوية منفتحة صعوبات في التعامل مع بعض الأقليات الفرعية التي تعد نفسها متميزة عن باقي السكان فيها، وتضع شروطاً خاصة لكي تشارك الهوية الأوسع السائدة، والقراءة التاريخية لتاريخ الأمم، وكذلك الواقع المعاصر فهو يكشف أن الهوية الأولية هي أخطر أنواع الهويات، فالانتماء المتعصب إليها يؤدي إلى صرا عات مع الجماعات الإثنية الأخرى، خاصة إذا اقترن هذا التعصب والانطواء داخل الأقلية مع شعور المنتمين إليها بتمييز اقتصادي أو إقصاء سياسي أو ثقافي ومثال ذلك صراع الإثنيات في يوغسلافيا سابقاً.

خصائص الأقليات:

تتسم الجماعة العرقية بخصائص بيولوجية إذا كانت أقلية عرقية- وثقافية يعتز بها أفرادها ويعملون على الحفاظ عليها واستمرارها ونقلها من جيل إلى جيل ومن هذه الخصائص نذكر الآتي[2]:

- وحدة القيم التي تشكل نظاما ثقافيا يتميز بخصائص معينة، مثل: اللغة والعادات والتقاليد، والأعراف، والمعتقدات.

---

(1)- هويدي عدلي: العولمة والهوية الثقافية في أفريقيا، دراسات، السنة الثالثة، العدد الحادي عشر، (الشتاء)، 2002، ص68.

(2)- أسامة النور: القومية والأقليات في الكتاب الأخضر، ص7.

- توفر مجالا للاتصال بين أفراد هذه العرقية مما يسمح لهم بالتواصل والتداخل وبناء علاقات بينهم بصورة محددة ومميزة.
- تتميز الأقلية بالتركيز على عضوية خاصة يحدد الفرد عن طريقها فعاليته في جماعته، كما أنه يعرف عن طريقها الأفراد الآخرين المنتمين إليها.

مفهوم العولمة:

إن التعريفات التي أعطيت لمفهوم العولمة متعددة، فهناك التعريف الاقتصادي والثقافي والسياسي الأيديولوجي، فالقراءة الأيديولوجية للعولمة مثلا قراءة وحيدة الجانب، تقوم على الاختزال، فهي تقرأ العولمة بتعبير التمركز والهيمنة أو السوق والسلعة أو الاستعمار والرأسمالية، أو الاختراق والاغتصاب، ومن هذه التعريفات تعريف ف (بياربورديو) للعولمة على أنها ليبرالية جديدة شرسة ووحشية تقوم على التنافس والصراع، بينما يرى (رامونيه) رئيس تحرير مجلة (لوموند ديبلوماتيك) أن العولمة هي سيطرة الفكر الأحادي، وهدم البناء الثقافي، وإفساد المثال الديمقراطي، وتدمير الإبداع الثقافي من خلال وحدانية السوق ومحاولة تسليع الأفكار والأجساد والأشياء، ويذهب (محمد عابد الجابري) إلى وصفها بأنها ظاهرة سلبية ذات نتائج خطيرة على الأمة وعلى الوطن والدولة. هذه نماذج من القراءات الأيديولوجية التي تصور العولمة على أنها مجرد غزو ثقافي، وسيطرة اقتصادية، وتسلط سياسي، والسؤال الذي يطرح نفسه ما جديد هذه القراءة؟ الجواب لا شيء سوى أنها تردد شعارات وهي لا تقترح إمكانيات خصبة وفعالة للتفكير والعمل بقدر ما تزرع عوامل العداء والصدام بين الشعوب، ويعلم هؤلاء أن الثقافة الحية والمتجددة والفعالة تملك القدرة على التوسع والانتشار واختراق الثقافات، وسيلتها الخلق والإنتاج والإبداع والابتكار في ميدان المعرفة العلمية، والتقنية والفنية والمؤسسات القانونية، والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، هذه

هي وسائل الدفاع ضد الاختراق والغزو ووسائل المشاركة في العولمة بدل مواجهتها بخطاب الهوية الذي يقصي الآخر ويستبعده، منطلقاً من هوية يعتقد أنها تمتلك الكمال الذي لن تطاله ثقافة أخرى، وهو في الحقيقة لا يمارس إلا الانطواء والانحسار والانغلاق، لأن الغالب على هذه القراءة هو المدافعة والمقاومة، لا إرادة الانفتاح والكشف وقبول مبدأ الاختلاف والتنوع والعمل بفاعلية[1]، ويمكن تعريف العولمة بأنها كيان يصير ويتطور وليس معطى جاهزاً أحدث تغيير في مجال الاقتصاد والسياسة والمعرفة ووسائل الاتصال على الصعيد العالمي العولمة، وهي من منظور الباحثة فضاء مفتوح أمام كل الشعوب للمشاركة فيه في جميع المجالات، إذا توفرت لديها إرادة المشاركة، وأدركت المفاهيم التي تتأسس عليها ظاهرة العولمة، وهي الانفتاح والاختلاف والتعددية واللامركزية واحترام الآخر، والآنسنة والحرية والديمقراطية على الصعيد الثقافي ومبدأ التعددية والديمقراطية على الصعيد السياسي، والمشاركة والاستثمار وتأسيس الشركات متعددة الجنسية وتكوين تكتلات اقتصادية على الصعيد الاقتصادي، ومعنى ((هذا إن العولمة ظاهرة أو حركة معقدة ذات أبعاد اقتصادية وسياسية واجتماعية وحضارية وتكنولوجية أنتجتها ظروف العالم المعاصر وتؤثر على حياة الأفراد والمجتمعات والدول المعاصرة تأثيرات عميقة))[2].

قضايا الأقليات في عصر العولمة:

تعد قضايا الأقليات من المشاكل التي تعم أغلب قارات العالم، لأن كثيرا من الدول تتكون من إثنيات عرقية مختلفة مثل الولايات المتحدة الأمريكية، وكندا، ودول أمريكا الجنوبية، وبريطانيا، وفرنسا، وجورجيا ورومانيا ويوغوسلافيا سابقاً،

---

(1)-علي حرب :حديث البدايات والنهايات،المركز الثقافي العربي،بيروت لبنان،الطبعة الأولى ،2000،ص 46-45

(2)-العولمة والهوية،المؤتمر الرابع لكلية الآداب والفنون،تحريرصالح ابو صبع وأخرون،منشورات جامعة فيلادلفيا،ص53

كما إن أغلب الدول الأفريقية تتكون من إثنيات عرقية متعددة، مثل المغرب، والجزائر، والسودان والدول الأفريقية جنوب الصحراء نيجيريا وأثيوبيا والكنغو وجنوب أفريقيا، وفي آسيا تبرز الصين والهند وإندونيسيا، وتركيا والعراق وهذا الوجود الإثني برز على السطح نتيجة للاضطهاد الذي تعرضت له بعض الأقليات من قبل بعض الدولة القومية، التي تصادر حق هذه الأقليات في التعبير عن ثقافتها، ولغتها وتراثها وحقوقها السياسية، وكان السبب في نشوب حروب كما في العراق عندما طالب الأكراد بتلك الحقوق ومن ثم حقهم في الحكم الذاتي، إن الاضطهاد الذي واجهته الأقليات العرقية أو الدينية في العراق دفع مجلس الأمن إلى إصدار القرار (688) عام (1991) يدين فيه ((قمع المدنيين العراقيين في أماكن متعددة في العراق بما فيها مؤخراً مقاطعة السكان الأكراد))[1] إن الاضطهاد والتمييز الذي مارسه صدام حسين ضد الإثنية العرقية (الأكراد) وطائفة الشيعة في الجنوب كان يشكل جوهر القرار الصادر في 11 مارس 1992، كما إن إجراءات المراقبة التي اتخذت من قبل الولايات المتحدة وبريطانيا على جنوب العراق والإمدادات لشمال العراق تقوم في جزء منها على حسب ما تدعي هاتان الدولتان على ضمان حماية الأقليات.

أما التطهير العرقي الذي تعرضت له الأقليات في يوغوسلافيا سابقاً فقد تطور إلى مذابح جماعية ضد المسلمين البوسنيين، والكروات وكانت نتائجها تفتت يوغوسلافيا إلى ثلاث جمهوريات، هي البوسنة وكرواتية و(الهرسك والجبل الأسود)، ولقد أدان مجلس الآمن الأزمة في يوغوسلافيا في القرار (757) عام 1992 الذي أكد فيه على ضرورة الحماية الفعلية لحقوق الإنسان، والحريات الأساسية بما فيها حقوق الأقليات العرقية، وقد تكررت إدانة مجلس الآمن

---

(1)- باتريك ها رمن وآخرون: النظام العالمي الجديد(1) والقانون الدولي وسياسة المكيالين ،ترجمة أنور مغيث ،الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ،ليبيا،ص101.

للصراع في يوغوسلافيا سابقاً وفيها يدين (محاولات تعديل التركيب العرقي للسكان) وتحدث بشكل صريح عن (التصفية العرقية) في أكثر من خمسة قرارات صدرت عنه.

وقد شمل التحرك الدولي عدة هيئات[1] في محاولة لحل الأزمة في يوغوسلافيا سابقاً، ففي قرار 31 أغسطس الصادر عن الأمم المتحدة 1992 ذكرت فيه أنها ((تعبر عن الاشمئزاز الذي تثيره سياسة (التصفية العرقية) التي تدينها قطعاً والتي أدت في يوغوسلافيا إلى نزح هائل للسكان وتيارات من اللاجئين تنتمي لجماعات عرقية مختلفة وفي البوسنة والهرسك أضرّت على الأخص بـ (السكان المسلمين))[2] وكان التحرك الدولي متتاليا حيث طلبت لجنة حقوق الإنسان ((من جميع الأطراف أن تضمن حماية حقوق الأشخاص الذين ينتمون إلى أقليات وطنية أو عرقية أو دينية أو لغوية))[3].

إن جوهر مشكلة الأقليات في الأمم المتحدة يكمن في التناقض في التوفيق بين الأتي تحرير الأقليات من جهة، وصيانة تمامية أراضي الدولة التي يدور فيها الصراع من جهة أخرى، ويبرز هذا في تصريح رئيس مجلس الأمن الصادر في 10 سبتمبر 1992 الذي جاء فيه ((إن أعضاء المجلس يشددون على أهمية إيجاد حل سياسي عاجل للصراع عن طريق وسائل سلمية ناتجة عن التفاوض، مؤكداً عدم قبول أي مساس بمبدأ تمامية الأراضي وكذلك أي تعد على الحدود الدولية المعترف بها لجورجيا وأيضاً على ضرورة احترام حقوق الشعوب وحقوق الجماعات العرقية في المنطقة))[4] وهذا التصريح ينطلق من ميثاق الأمم المتحدة

---

(1)- لقد عبرت الأمم المتحدة في 1991 عن رأيها فيما يخص أمريكيا الوسطى وترى أنه ((من الضروري أن تجند المشروعات الصادرة في صالح اللاجئين والمطرودين والنازحين... حفظ القيم العرقية والثقافية).

(2)- المصدر السابق، ص182.

(3)- نفس المصدر السابق، ص182.

(4)- نفس المصدر السابق، ص183.

(مادة 2 فقرة 4) الذي يقر بتمامية أراضي الدول، وبناء عليه فالقانون الدولي لا يعترف للجماعات الوطنية أو الأقليات العرقية والدينية واللغوية بالحق في الانفصال، لأن القرار يعارض فكرة الانفصال، وبناء على ذلك رفض مجلس الأمن انفصال إقليم بيافرا في النيجر الذي تم وسط حمام من الدماء، وصرح الأمين العام للأمم المتحدة (يوثانت) إن ((الأمم المتحدة لم ولا ولن تقبل حسب ما أعتقد مبدأ انفصال جزء من إحدى الدول الأعضاء))[1] كما رفض مجلس الأمن تقسيم قبرص بين الأقلية التركية واليونانية وانفصال إقليم الأكراد عن العراق. وتطمح الأمم المتحدة إلى حل مشكل الأقليات عن طريق خيارات إرادية من قبل الدول التي تتركب من أقليات متعددة، بأن تعطي لها حقوقها وعدم ممارسة التمييز والإقصاء ضدها حتى لا تكون مجبرة على الاعتراف بها بقرار قهري من قبل الأمم المتحدة، وحتى يتسنى للأمم المتحدة الحفاظ على الميثاق (2 الفقرة 4) القاضي بالمحافظة على تمامية أراضي الدول الذي ترتب عليه رفض وانفصال أي أقلية عن الدولة التي تضمها.

وبناء على ما سبق فإن تعاطفنا مع إحدى الأقليات لا يجدي شيئاً في ظل عدم وجود قرار من الأمم المتحدة يمنح حق الانفصال، مما يعد صمام الآمان للسلام بين الأمم، لأن أكثر الدول تضم أقليات عرقية أو دينية أو قومية متعددة، بينما الإقرار بمبدأ الانفصال يؤدي إلى حروب تهدد السلام العالمي، ولكن عدم قبول الانفصال، أو عدم قبول مبدأ التدخل بين المجموعات العرقية واللغوية والدينية يجب أن لا تستغله الدول في هضم حقوق هذه الأقليات أو تجبرهم على الانصهار أو الاندماج بالقوة في قومية الأغلبية من السكان، وذلك بمصادرة حقهم في إحياء لغتهم وتراثهم وثقافتهم وعاداتهم وتقاليدهم، نحن نتفق مع ملاحظة (باتريك هارمن) في ((إن مشكلة حقوق الأقليات تأخذ شكل الحلقة المفرغة أو

---

(1)- نفس المصدر السابق، ص184.

الدوامة: النزعة الانفصالية- أو الخوف منها- يؤدي إلى اضطهاد الأقليات وهذا الاضطهاد بدوره يقوي الميول الانفصالية))[1].

ونلاحظ زيادة حدة الصراع وتفجر مشكلة الأقليات في بعض مناطق العالم مع بداية النظام العالمي الجديد الذي نادي بقيم جديدة وأهمها الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، وترافقت هذه المبادئ مع سيولة المعلومات التي اخترقت الحدود القومية للدول، ولا شك أن للثورة المعلوماتية ممثلة في الفضائيات والانترنيت آثار إيجابية في نشر تلك المبادئ في العالم، إن الوعي المتزايد بهذه المبادئ لدى الشعوب الأقليات دفعها للمطالبة بحقوقها اللغوية والثقافية وإحياء تراثها وقيمها وعاداتها ورفضها التمييز على المستوى السياسي الذي يمارس ضدها في كثير من البلدان ولقد عبرت الأقليات عن مطالبها بأساليب وطرق مختلفة بعضها سلمي مثل أسلوب الأمازيغ في المملكة المغربية التي ركزت على الجوانب اللغوية والثقافية وإحياء التراث والمطالبة باللامركزية في إدارة شؤون الدولة مما يسمح بإدارة الشؤون المحلية من قبل السكان في تلك المناطق، ولقد أدركت الأقليات والطوائف في لبنان بعد حرب دامت أكثر من ست عشرة سنة إن أفضل أسلوب لحل المشاكل يكون عن طريق الحوار السلمي، وفي يوغوسلافيا أتخذ الصراع طابع العنف- كما سبق وأن ذكرنا- بين الإثنيات المختلفةً، كما يجدر الإشارة للصراع الدموي بين الأقليات في أفريقيا بين قبائل الهوتو والتوتسي والمذابح التي كانت حصيلتها آلاف القتلى، وكذلك الصراع المسلح في جنوب السودان ضد الحكومة التي عملت على إقصاء الأقليات الزنجية في الجنوب مما ترتب عليه تدخل من طرف الاتحاد الأفريقي، وتدخل من الولايات المتحدة والأمم المتحدة لحل النزاع بينهما كما أن الصراع في دار فور في السودان مثل حي على انتهاك حقوق الإنسان في هذه المنطقة.

---

(1)- نفس المصدر السابق، ص185.

إن ما أشرنا إليه من قرارات صدرت في حق الأقليات في العراق والأزمة في يوغوسلافيا قد أقرت في ظل النظام العالمي الجديد، ونحن نعرف جميعاً أن هذا المشروع بدأ يتجلى بصورة واضحة من بداية عقد التسعينيات، ولقد أصبح إمكانية صدور قانون جديد خاص بالأقليات والطوائف أمراً ممكنا في ظلّ النظام العالمي الجديد، وذلك بفتح ثغرة في قانون سيادة الدول عن طريق استعمال (الحق في التدخل الإنساني)، بناء على التقارير الواردة من مندوبي لجنة حقوق الإنسان في العراق ويوغوسلافيا وصدور قرارين من المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة يلح كل منهما على ضرورة ولادة قانون في القريب العاجل.يجب أن يتضمن عددا من الحقوق للأقليات، التي يمكن تلخيصها في النقاط الآتية[1]:-

- السماح الأقليات بالتناسل والازدهار بحرية.
- أن تمتلك الأقليات هيئات تعليمية ودينية وثقافية خاصة.
- الحصول على دعم مالي من الدولة التي توجد بها الأقلية وأنواع أخرى للدعم.
- الاعتراف بهم من قبل الدولة والسماح لهم بالمشاركة في القرارات السياسية التي تخصهم.
- الحصول على جرعة –مختلفة حسب الحال- من الحكم الذاتي الإقليمي.
- السماح للأقليات بالاتصال مع مجموعات تعيش داخل دولة أخرى.

وفي مقابل حقوق الأقليات، فإنه عليها التزام سلوك شريف تجاه الدول التي تنتمي إليها، ولا تنتظر أن يعترف بحقها في تقرير المصير، أي الانفصال عن الدولة التي تنتمي إليها، خاصة عندما تكون حقوق الأقليات السابقة الذكر محترمة، وأي كفاح مسلح في ظل هذه الظروف لن يحظى بأي شرعية دولية، وهذا لا ينفي- في

---

(1)- نفس المصدر السابق، ص186.

حال انتهاك الدولة التي تنتمي إليها هذه الأقلية لحقوقها- أن تحصل على الحق في تقرير المصير، وهو يشبه الحق الذي كان يعطي للشعوب المستعمرة[1].

لقد حصلت قفزة نوعية في حقوق الأقليات في مؤتمر كوبنهاجن الذي عقد بعد سقوط جدار برلين، وانقسمت فيه الدول المكونة لمجلس الأمن والتعاون في أوروبا إلى مجموعتين: المجموعة الأولى وافقت على ما جاء من ضمانات تحفظ حقوق الأقليات، وهي مكونة من الدول الآتية (إيطاليا والنمسا والمجر وتشيكوسلوفاكيا ويوغسلافيا) وتحفظت عليه مجموعة الثانية وهي تشمل (بلغاريا، وأسبانيا واليونان وفرنسا ورومانيا) وينص ميثاق حقوق الأقليات على ثلاث ضمانات للأقليات وهي:-

- الدول متعددة القوميات ونظامها فيدرالي أو كونفدرالي تسمح بتقرير المصير دون تعديل الحدود.
- عندما يشكل كيان عرقي أو أقلية أغلبية داخل إقليم في الدولة يسمح له التمتع بحكم ذاتي وكان وراء هذا القرار الحفاظ على دولة يوغسلافيا من التفكك.
- المجموعات العرقية واللغوية والدينية التي تمثل أقلية في إقليم معين تحصل على ضمانات في مجال الهوية واللغة والدين والثقافة[2].

والفقرة (32) من ميثاق كوبنهاجن كفلت الحق للأقليات في التعبير عن نفسها كجماعة، وليس كحق فردي، والحفاظ على هويتها العرقية، والثقافية واللغوية والدينية بكل حرية، كما ضمنت لها الحق في أن تحافظ أو تطور ثقافتها في جميع أشكالها، بعيدا عن كل محاولات الاندماج المفروض عليها رغم إرادتها، أي استخدام لغتها وثقافتها وعاداتها وتقاليدها في السر والعلن، والتعبير عنها بكل

---

(1)- نفس المصدر السابق، ص186.

(2)- نفس المصدر السابق، ص195.

حرية، وأن تنشئ المؤسسات والمنظمات والروابط والمدارس التعليمية لتعلم فيها معتقداتها ولغتها، وأن تنشر وتتبادل المعلومات بها، وأن تشارك في المنظمات الدولية غير الحكومية، وممارستها لهذه الحقوق على المستوى الفردي والجماعي يجب أن لا يحط من وضعيتها بكون أفراها ينتمون لأقلية قومية.

وتحاول الدول الأوروبية المشاركة في ميثاق كوبنهاجن باستصدار إعلاناً جديداً في إطار مجلس الأمن تدين فيه ((بوضوح وبلا لبس النزعة الشمولية والكراهية والعنصرية والعرقية ومعاداة السامية والنفور من الأجانب وكل تمييز ضد أي شخص وأي اضطهاد لأسباب دينية أو أيديولوجية، في هذا السياق تعترف الدول بالمشاكل الخاصة بالغجر))[1] ولكن هذا الميثاق بالرغم من دعوة سويسرا لعقد مؤتمر الأمن والتعاون الأوروبي حول هذا الموضوع، ولكن يلاحظ البطء في عقد هذا المؤتمر والسبب يعود إلى فرنسا وهي أكثر الدول تحفظاً عليه وكانت هذه المماطلة السبب الكامن وراء اندلاع الحرب في يوغوسلافيا وتجزئة الجمهورية الفيدرالية التشيكية والسلوفاكية.

ولقد بذل مجلس الأمن والتعاون الأوروبي جهودا كبيرة حيث عقد عدة مؤتمرات من اجل خلق آليات دولية لحقوق الأقليات في مؤتمر فيينا 1989 ودعمت في مؤتمر موسكو في 1991، ثم أنشأ وظيفة المندوب السامي للأقليات القومية في هلسنكي 1992 من أجل خلق آليات مرنة لتحد من بطء القرار المبني على الإجماع، وخلق آلية لتصفية الخلافات بطرق سلمية.

تطور حقوق الأقليات في عصر العولمة:

لقد استخدم مسئولو المنظمات غير الحكومية في أوروبا مفهوم (الحق في التدخل) من منظور أخلاقي، منطلقين من قسم أبقراط: على كل طبيب أن يوجه عنايته دون أن يأخذ في الاعتبار جنسية مريضه، ولقد تحول هذا المظهر الأخلاقي

---

(1)- نفس المصدر السابق، ص198.

إلى مطالب على مستوى القانون الدولي، ومن أوائل قادة ودعاة هذا الحق الدكتور (برناركوشتر) وزير الصحة الفرنسية، ثم طلب النمسا تعديل قانون الأمم المتحدة بهدف تقنين (الحق في التدخل)، ثم صدر تصريحً عن مجموعة الدول السبع في يوليو 1991 تحت عنوان تدعيم ((النظام العالمي الجديد)، مفاده أنه (لا يمكن للمجتمع الدولي أن يظل بلا حراك عندما تصل معاناة عدد كبير من البشر، بسبب الجوع أو الحرب أو الاضطهاد أو نزوح اللاجئين أو الأمراض أو الفيضانات إلى درجة الخطورة تقتضي إجابة عاجلة))[1] وبهذا التصريح أخذ مصطلح (الحق في التدخل) صورة الجانب الأخلاقي والقانوني.

ولقد أكدت منظمة العدل الدولية (حق التدخل)، لإيصال المساعدات الإنسانية للمتضررين في حالة الحروب، بغض النظر عن انتمائهم السياسي، وهو لا يعد تدخلاً غير مشروع أو مخالفاً من وجهة نظر القانون الدولي، وقد عدت تحرك الدول لتقديم المساعدات في مواجهة اغتصاب الحقوق الشخصية واجبا بل هو تحقيقٌ للمادة الخامسة من ميثاق الأمم المتحدة القائل إن ((الأمم المتحدة تحبذ. .... الاحترام الدولي والفعلي لحقوق الإنسان والحريات الأساسية))[2] وأكد الصليب الأحمر أن هذه القوانين تترجم واجب المساعفة الذي يعني تجاوز (الحق في اللامبالاة) وقد طبق ذلك في البرنامج العاجل لإنقاذ الصومال، بتوفير القوت والماء والسكن 1990، وتحرك المجتمع الدولي بتقديم مساعدة لإنهاض ليبيريا، اقتصادياً واجتماعياً. وفي هذا السياق تصبح الدول ملزمة بقبول المساعدات، وهذا يذكرنا بإدانة الجمعية العامة للأمم المتحدة في 18 سبتمبر 1990 ((رفض العراق قبول عرض الحكومة الكويتية بإرسال مساعدة إنسانية وأدوية للشعب الكويتي الواقع تحت الاحتلال))[3] وعليه أوضحت منظمة الأمم المتحدة أن الدول ملزمة

---

(1)- اوليفيه كورتن : الوجه الخفي للنظام العالمي الجديد، النظام العالمي الجديد(1). ص212.

(2)- نفس المصدر السابق، ص215.

(3)- نفس المصدر السابق، ص218.

بقبول المساعدات الخارجية في بعض الحالات، إذ يمكن للمنظمات الإنسانية مثل الصليب الأحمر الوصول إلى المعسكرات، والسجون ومراكز الاعتقال، كما في يوغوسلافيا عندما طلبت من جميع الأطراف المساعدة في تسهيل مهمتها، ولكن الأمم المتحدة حذرة من (حق التدخل) خارج فرضية الصراع المسلح، وهي تشترط في (حق التدخل) في حالة الكوارث الطبيعية موافقة الدول المنكوبة وذلك يتم بناء على نداء منها وعلى المنظمات والهيئات الدولية التنسيق معها، وفي هذا الإطار فإن القانون الدولي الموجود يجبر الدول على أن تحافظ على نظام إنساني دولي وهو متضمن في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر 1948، الذي يعد تقديم المساعدات الإنسانية واجباً وليس تدخلاً، لأنه يرى فيه احتراما للحقوق الشخصية للأفراد أكثر منه انتهاكا لسيادة الدول.

ومثال ذلك موافقة الأطراف الصومالية المتنازعة على إرسال قوة من منظمة الأمم المتحدة في سبتمبر 1999 لتحمي عملية تفريغ وتوصيل المساعدات إلى السكان، وما حدث من تضامن دولي لصالح الشعب الروماني بعد سقوط (تشاوشيسكو) [1]، وفي حال رفض الدول التي تعرضت لكوارث طبيعية للمساعدات الإنسانية، فأنه يستخدم أسلوب الاستعانة بالدول المجاورة له، مثل المساعدات الإنسانية الأمريكية للمعارضة المواجهة للساندنيين عن طريق هندوراس. وفي حالة فشل هذا الأسلوب تستخدم آلية الضغط الدبلوماسي، على شكل إدانات لزيادة ضغط الرأي العام على الدولة، ويمكن استخدام أشكال الضغط الاقتصادي بعدم تنفيذ الاتفاقيات المبرمة مع الدولة التي تنتهك حقوق الأقليات إلا بعد عدولها عن ذلك وتحسين سجل حقوق الإنسان مثال ذلك ردود الفعل الدولية تجاه الأحداث في ميدان (تيا- آن- من) في 1989 في الصين، كما

---

(1)-نفس المرجع السابق،ص223

استخدم أسلوب آخر لتقديم المساعدات بواسطة طائرات الهيلوكبتر عندما منعت الحكومة السودانية وصول المساعدات إلى الأقليات في الجنوب.

الحق في التدخل في عصر العولمة أتخذ منحنى آخر في حال منع الدولة وصول المساعدات الإنسانية، قد تتضمن مبادرات أخطر من الإجراءات والأساليب السالفة الذكر بأن تتخلى الأمم المتحدة عن احترام الالتزام الدولي الذي تستفيد منه الدولة المعنية وهو حق السيادة، وتقوم بإجراءات انتقامية، التي جاءت في الصيغة التالية في القانون الدولي ((بما أنكم تنتهكون التزاماتكم في مجال الحقوق الشخصية وترفضون تعسفاً أي مساعدة خارجية لصالح سكانكم، سأنهي من جانبي التزاماتي تجاهكم في المجالات الاقتصادية والمالية))[1] مثل إلغاء صفقة أسلحة أو اتفاقيات تعاون اقتصادي، ولكن لهذه الإجراءات الانتقامية حدود فمثلاً ما قامت به دول التحالف في حرب الخليج لمساعدة الأقليات الكردية في شمال العراق والطائفة الشيعية في جنوبه لتستفيد من القرار الدولي رقم (688) في بداية أبريل 1991 الذي يلح فيه أن تقبل العراق فتح أراضيها أمام المساعدات الإنسانية، غير أنه لا يتضمن أي بند يسمح للدول المتحالفة باللجوء إلى القوة... فهو تحرك ينطلق من وجهة نظر أخلاقية حسب منظور دول التحالف، لكنه لم يحصل على أي موافقة من مجلس الأمن ونفس القول يمكن إطلاقه على المراقبة الجوية التي فرضتها الولايات المتحدة تحت خط 32 فوق أراضي العراق، تم فيها اختراق المجال الجوي لدولة ذات سيادة وإسقاط الطائرات العراقية، ولكن هذا لا ينفي أن تلك الدول استلهمت بعض الاعتبارات من القانون الدولي انطلاقا من مبدأ (الحق في التدخل) لإنقاذ بعض الأقليات ضد انتهاكات حقوق الإنسان من قبل دولهم.

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص224.

إن التطور الأخير في العلاقات الدولية يتجلى في التحرك المسلح على أرض الواقع وليس على الورق، بشرط أن تكون أهداف هذا التدخل واضحة، ولا تخفى مصالح وأهداف أخرى هذا من جهة، وضرورة أن يكون التدخل بشكل جماعي، وبموافقة مجلس الأمن وهيئة الأمم المتحدة من جهة أخرى، عندما يرى مجلس الأمن أن الوضع يهدد السلام والأمن الدوليين استنادا على المادة (2) الفقرة (7) من ميثاق الأمم المتحدة.

أما عن حدود قاعدة (الحق في التدخل)، فنلاحظ حدوث تطور في تطبيق هذه القاعدة في يوغوسلافيا في خطوة غير مسبوقة عندما أصدر مجلس الأمن في سنة 1992 القرار رقم (770) الذي أهاب فيه بالدول والمنظمات الإقليمية التعاون مع الأمم المتحدة في المساعدة على وصول المساعدات الإنسانية إلى (سراييفو)، وإلى كل مكان في البوسنة والهرسك واتخاذ كل (الإجراءات الضرورية)، واستخدمت نفس هذه العبارة في حرب الخليج ذريعة للأعمال العسكرية وهذه الحالة الأولى التي صرحت فيها منظمة الأمم المتحدة اللجوء إلى القوة من اجل توصيل المساعدة إلى السكان اللاجئين والمنكوبين، ولقد عضد هذا القرار بقرار آخر رقم (771) أدان فيه مجلس الأمن سياسة التطهير العرقي وطالب بإيقاف انتهاكات حقوق الأقليات، وهدد مجلس الأمن يوغوسلافيا باتخاذ إجراءات قد تكون انتقامية إذا لم تحترم القرار، الذي أخذ طريقه للتنفيذ ولقد نفذ القرار، إذ بعد أسابيع وضعت بعض الدول فرقاً عسكرية تحت قوات الحماية التابعة للأمم المتحدة، والتي حمت قوافل المساعدات وضمنت وصولها إلى السكان.لكن القانون الدولي فيما يخص حقوق الأقليات وحقوق الإنسان ليس كاملاً، ويحتاج إلى ضبط وتقنين، كما يحتاج إلى دراسة معمقة لسد ثغراته في حالة الكوارث الطبيعية، وحل التضاد بين احترام سيادة الدول الذي ينص عليه ميثاق الأمم المتحدة، وبين صون حقوق الإنسان والأقليات، وإن تكوين مجلس حقوق

الإنسان في الأمم المتحدة سيكون له دور فاعل في معالجة قضايا حقوق الإنسان والأقليات.

كما نلاحظ أن (الحق في التدخل) مفهوم لم يحدد بعد بصورة كافية، كما إنه لا يعطي لأي دولة حق التدخل لأسباب إنسانية الاختصاص بالرد العسكري، وعدم تدقيق مفهوم (الحق في التدخل) قد ترك الباب مفتوحاً أمام التفسيرات المفرطة، مثل غزو الولايات المتحدة لجمهورية بنما سنة 1989 بدعوى تحرير الشعب من دكتاتور مستبد كان حليفها في السابق، مما جعل ذلك الحق لعبة في يد الدول القوية لتستخدمه غطاء قانونيا مهذبا لتدخلاتها التي تخفي وراءها أهدافها ومصالحها.

العلاقة بين التعددية الثقافية وقضايا الأقليات في عصر العولمة:-

وإن كان من إيجابيات العولمة نشر المعرفة وتحريرها من قبضة الدول الاستبدادية التي كانت تمارس على شعوبها (الحجر والتعتيم)، وكشفها عن زيف الخطابات الأيديولوجية المغلفة، وغرس مبادئ الحرية والديمقراطية، وإرساء حق الاختلاف في الرأي واحترام الآخر، وهذا يضاد الجدلية القائلة بأن العولمة تتجه نحو صياغة ثقافة كونية عالمية لها قيمها ومعاييرها، وهدفها ضبط سلوك الشعوب وتحقيق التجانس في مراحل متقدمة، أي إلغاء الثقافات الوطنية وثقافة الأقليات الإثنية، وهنا يمكن التوقف عند نقطتين: الأولى الأطروحة القائلة إن العولمة قد أذكت الصراع بين الإثنيات والقوميات في قارات العالم بسبب نشر مبادئ الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان وحقوق الأقليات ولكن القراءة المعمقة لهذه الأطروحة تكشف أن الصراعات بين الإثنيات في أفريقيا وآسيا سابقة لظاهرة العولمة التي برزت في العقد الأخير من القرن العشرين، وربما الأطروحة تكون مقبولة في أوروبا الشرقية ويوغوسلافيا سابقاً.

أما النقطة الثانية، وهي تبرز كمفارقة؛ فالعولمة- كما أوضحنا- تحاول الحفاظ على حقوق الأقليات وإعطاءها الحق في إحياء تراثها ولغتها وعاداتها وتقاليدها وشعائرها وإنشاء مؤسسات خاصة بها، والمحافظة عليها، وتطويرها، وأكدت على ذلك بإصدار عدد من القرارات من مجلس الأمن والتعاون الأوروبي والأمم المتحدة، وهذا يعني اعترافها بالتعدد، والاختلاف والتنوع في ميدان الثقافة والتراث الإنساني، ورأينا كيف أن أغلب الدول الأوروبية فرنسا بريطانيا النمسا مكونة من إثنيات عرقية مختلفة وتوجد بها أقليات دينية مثل اليهود والمسلمين، وكيف ينسجم هذا مع ما يدعيه القائلون إن العولمة ورائدتها أمريكا تسعى للسيطرة على العالم ثقافياً عن طريق وسائل الاتصال الفضائيات والانترنيت، وهي لديها القدرة على تسويق إنتاجها الثقافي وبذلك ستغير سلوك الشعوب وثقافتها، بما تحققه من غزو ثقافي لها، يعمل على غرس مبادئها وقيمها ومعاييرها، وبذلك تهدف إلى تكوين عالم أحادي الثقافة، واعتقد أن هذه الأطروحة لا يمكن قبولها عقلياً ومنطقياً للأسباب الآتية:-

1. إن وسائل الاتصال والمعلوماتية لا يستطيع سكان الدول الفقيرة والنامية اقتنائها لظروفهم الاقتصادية وإذا حصل تأثير في هذه البلدان سيقتصر على النخب المثقفة.
2. إن الشعوب التي تصل إليها الثقافة الأمريكية ليس بالضرورة أن تأخذ بها، فإذا كانت هذه الشعوب تمتلك ثقافة فاعلة ومنتجة تتميز بالإبداع والابتكار فإنها لن تكون متلقية سلبية، بقدر ما تكون مشاركة، ولنا في اليابان مثالاً يحتذي من المحافظة على الثقافة والعادات والتقاليد والتراث، وهي تنافس أمريكا على الصعيد الاقتصادي والإبداع في مجال الإلكترونات، إذاً ما على الشعوب إلا الانتقال من موقع المقاومة والمواجهة إلى الانفتاح على الآخر، وتطوير ثقافتها في إطار

يقبل الآخر، ومشاركته من أجل الوصول إلى علاقة تبادلية تقوم على المصالح المتبادلة، والقيم الإنسانية المشتركة، مثل الحرية والديمقراطية والتسامح والسلام.

3. إن الجانب المؤثر من العولمة على الدول الفقيرة والنامية هو الجانب الاقتصادي، خصوصاً في ظل دول استبدادية تستحوذ على السلطة، وتنهب الثروة، في غياب الشفافية على المستوى الاقتصادي.

الخاتمة:

إن العولمة التي رفعت شعارات الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، وحق المعرفة عملت على انسيابها عبر وسائل المعلوماتية التي حولت العالم إلى قرية باختراقها الحدود وتقزيمها لدور الدولة الوطنية، التي اتسمت في العالم الثالث بالاستبداد توصلنا إلى النتائج التالية:-

1. إن العلاقة بين التعددية الثقافية وقضايا الأقليات والعولمة علاقة إيجابية، تسعى إلى تحقيق الوحدة في إطار التنوع، لأنه في إطار العولمة تم إقرار حق الأقليات في إحياء تراثها الثقافي ولغتها ودينها وعاداتها وتقاليدها، وإنشاء مؤسسات لإحيائها والمحافظة عليها وتطويرها، وأن يكون لها حكم ذاتي في نظام فيدرالي داخل الدول المتعددة القوميات وأقرت (حق التدخل) في حال تعرض تلك الأقليات للانتهاك أو الإبادة أو التطهير العرقي من قبل الدول التي تنتمي إليها ويتم ذلك في إطار نشر الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان في العالم.

2. كما قامت الأمم المتحدة في (زمن العولمة) على إصدار قرار خاص بإنشاء مجلس لحقوق الإنسان، لأنها لاحظت ضعف المفوضية الخاصة بحقوق الإنسان من حيث عدم التزام الدول بتطبيق قراراتها،

لأنها لا تمتلك الأساس القانوني لكي تفرض على الدول قراراتها، وسيكون الأمر مختلف بعد موافقة الأمم المتحدة على إنشاء مجلس حقوق الإنسان الذي أضيف إلى مؤسساتها.

3. قضايا الأقليات تحظى باهتمام كبير في عصر العولمة من بداية التسعينيات وربما كان لاضطهاد الأقلية الكردية في العراق، وتطهير يوغوسلافيا من المسلمين سابقا، وانحلال الاتحاد السوفيتي، والمذابح بين الهوتو والتوتسي في أفريقيا، وغيرها من المناطق الساخنة في العالم، وحركة التأميل في سيريلانكا، وانفصال جزر مورو في إندونيسيا، كلها عوامل حركت المجتمع الدولي لإيجاد حل لهذه الصراعات مع محافظته على سيادة الدول في نفس الوقت، ومحاولة إيجاد حلول للتوفيق بين حقوق الأقليات والمحافظة على سيادة الدول متعددة الإثنيات والقوميات.

4. لاحظنا إن أغلب الدول في العالم مكونة من أثنيات عرقية أو إقليات قومية أو عرقية في أوروبا وآسيا وأفريقيا وأمريكيا اللاتينية وأستراليا والولايات المتحدة، ولكن هذه الأقليات تختلف في علاقتها بالدول المنتمية إليها، فبعض هذه الأقليات وخاصة في الدول الديمقراطية، تتسم علاقتها بالدولة بالمسالمة، لأنها تمارس حقوقها الثقافية والدينية وتشارك في الحياة السياسية، وتكوينها يغلب عليه الطابع المدني القائم على المصالح، الذي يمكنها من الانخراط في الأحزاب والسياسية ومنظمات المجتمع المدني، وربما يكون هذا السبب الكامن وراء علاقتها المسالمة ومحاولتها الاندماج داخل المجتمع وبناء علاقات تقوم على التنوع والاختلاف، واحترام الآخر، وعدم إقصائه أو استبعاده، وأفضل مثال على هذا الانسجام بين الإثنيات في

سنغافورة، بينما تتسم علاقة بعض الأقليات مع الدولة القومية في بعض الدول بالصراع، وقد يكون غياب الديمقراطية والحق في الاختلاف، ومحاولة إقصاء تلك الأقليات من الحياة السياسية، ومنعها من إحياء لغتها وتراثها، وفرض ثقافة قومية واحدة، هي السبب وراء ذلك الصراع، وقرارات الأمم المتحدة تحذر الدول المستبدة من انتهاك حقوق الأقليات، وتدعوها إلى احترام حقوقها، وفي حال عدم احترام هذه الدول لتلك القرارات يمكن للأمم المتحدة التدخل وربما تقرر فصل ذلك الإقليم عن الدولة الأم.

محمد يوسف الكويتي

الفصـــل التاســـع

الحركات الاجتماعية المناهضة للعولمة

الحركات الاجتماعية المناهضة للعولمة

إن العولمة تعني التجاوز الذي لا يتوقف، أي المستمر والدائم على المستوى الاقتصادي والثقافي.وهذا التسابق يحتاج إلى عدد من الخطوات وهي: التخطيط، والتنظيم، والتوجيه، والتحفيز والرقابة، يضاف إلى ذلك استنهاض الهمم وتحفيز الإرادات، وإعمال الخيال ودراسة الواقع مع رؤية مستقبلية مشرقة مليئة بالآمال.

إن العولمة تعد طورا من أطوار الليبرالية والرأسمالية ((أوجدته المصلحة، وأفرزته الحاجة، وغذته الرغبة))[1] ومن لا يعمل على أن يكون فاعلاً فيها في مجالاتها المختلفة لا محالة سيكون مفعولاً به، وبذلك طرحت العولمة جملة من التحديات الاقتصادية والاجتماعية، التي يصعب الفصل بينها لأن العوامل الاقتصادية مؤثرة في العوامل الاجتماعية، والعكس صحيح.وبالرغم من ذلك سنحاول القيام بإجراء تعسفي نركز فيه على الحركات الاجتماعية المضادة للعولمة وهنا يتبادر إلى الذهن مجموعة من الأسئلة: ما الحركات المناهضة للعولمة ومما تتكون؟ وأين توجد؟ وهل تتكون من منظمات معروفة؟ وهل تنطلق من مبادئ محددة؟ وهل لها أهداف واضحة؟ وما أساليب عملها وبرامجها لمواجهة العولمة؟ وسنحاول إلقاء الضوء على هذه الأسئلة والتعرف على نماذج من الحركات المناهضة للعولمة في العالم.

لقد خلت الدراسات التي تناولت الحركات المناهضة للعولمة والتي أطلعنا عليها من تعريف معين يحددها، مما جعلنا نقترح هذا التعريف الإجرائي التالي:أن الحركات المناهضة للعولمة هي عبارة عن تجمعات مكونة من عدد كبير ومتباين

---

(1)-محسن أحمد الخضيري: العولمة الإجتياحية،.مجموعة النيل العربية،القاهرة الطبعة الأولى،2000،ص 365.

من المثقفين ذوي اتجاهات ثقافية مختلفة كالروابط المهنية، والطلابية، والنسائية، وجماعات حماية البيئة مثل: جماعة (السلام الأخضر) والهيئات المهنية والمؤسسات المعنية بتقديم الإعانات والمساعدات، وجمعياتً حقوق الإنسان، وتوجد هذه التجمعات في مختلف دول العالم في أمريكا وأوروبا وآسيا وأفريقيا.

يتضح من خلال التعريف السابق أن:- الحركات المناهضة للعولمة لا تمثل تنظيمات تقليدية متجانسة فكرياً وعقدياً، وهي لا تخضع لتوجيه مركزي موحد، لأنها تضم عناصر شديدة التباين؛ فهي تضم جماعات من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، بالإضافة إلى عدد من المعتدلين، مثل: الجماعة التي تطلق على نفسها اسم (العالم ليس سلعة)، وهي تتكون من مجموعة من الأساتذة والطلبة في الجامعات الأمريكية، وعدد من النقابيين والمهنيين[1].

نشأة الحركات المناهضة للعولمة:

كان المكسيك مكاناً لظهور أول شرارة للحركات المناهضة للعولمة، أو حركات اللاعولمة التي انتقلت إلى أوروبا عندما قام مزارع فرنسي باقتحام (مطعم ماكدونالد) الأمريكي بجراره الزراعي، تعبيراً عن سخطه واحتجاجه على القيود التي فرضتها الولايات المتحدة على استيراد الجبن الفرنسي، وانطلقت بعد ذلك الحركات المناهضة للعولمة في شتى أنحاء العالم ضد المؤسسات المالية والاقتصادية الدولية (مثل صندوق النقد الدولي) والبنك الدولي، ومنظمة التجارة العالمية باعتبارها رموزا للنظام العالمي الجديد، وضد إفرازاته السلبية التي تتجلى في طغيان الجانب المادي، مما ولد لدى الشبان في أمريكيا وأوروبا شعورا بالإحباط ؛ لعدم وجود هدف في الحياة بذلك برزت حركات التمرد فيها، وانتشرت على الصعيد العالمي، وكان أول عمل مشترك للحركات المناهضة للعولمة قد جاء تلبية لدعوة المنتدى العالمي للبدائل بعقد اجتماع تحت شعار من

---

(1)- جودت هوشيبار:الحركات المناهضة للعولمة:مالها وماعليها WWW.AnKiDO.net

أجل (دافوس مضاد) في يناير 1999، والذي شجع مئات من الحركات الاجتماعية المناهضة للعولمة لحضور اجتماع آخر عقد في مدينة (سياتل) عام 1999 عندما كانت منظمة التجارة العالمية تعقد اجتماعا يحضره وزراء من أغلب دول العالم، ولقد شكل اجتماع الحركات المناهضة للعولمة ضغطا على المجتمعين وساعد بلدان الجنوب الفقيرة على رفض الشروط التي تحاول دول الشمال فرضها عليها، وكانت هذه المواجهة ناجحة؛ فقد أعلنت وزيرة التجارة في الولايات المتحدة الأمريكية فشل المؤتمر، وكانت هذه نقطة البداية لحركات اجتماعية ذات طابع أممي، وخلق وعي أممي مناهض للعولمة الليبرالية الجديدة ولقد شكل فشل مؤتمر سياتل نقطة الانطلاق لولادة حركة عالمية جديدة وكان مولدها الحقيقي في تجمع الحركات المناهضة للعولمة في مدينة (بورتو- اليجري) عام 2001 في البرازيل الذي التقى فيه ممثلو القوى الاجتماعية غير الحكومية من جميع دول العالم تقريباً بعد هجوم 11 سبتمبر والحرب التي شنتها الولايات المتحدة على أفغانستان. ولقد جرى الاجتماع على شكل محاكمة من أجل إنهاء ديون العالم الثالث دون قيد أو شرط وترجمت المحاكمة بكل اللغات العالمية الحية، وكانت المحكمة مكونة من ستة قضاة: ثلاثة من الرجال، وثلاث من النساء، ولعل من المفيد اقتطاف جزء من الوثيقة الجنائية التي وجهها المنتدى الاجتماعي للدول الغنية فيما يتعلق بالعالم الثالث، وفيها ورد: ((لقد جرى دفع الدين الجاري لبلدان الجنوب عدة مرات، والديون الآن هي مزورة وغير شرعية، ولا عدالة فيها، بل يجري استخدامها كأداة للهيمنة، وحرمان الشعوب من حقوقها الأساسية بهدف واحد هو زيادة الربا الفاحش على النطاق العالمي ولصالح الدول الغنية، ونحن نطالب بإلغاء غير مشروط للديون بل التعويض عن الديون التاريخية اجتماعية وبيئية وذلك أن البلدان التي تطالب بتسديد الديون كانت قد قامت بعملية استغلال واسعة للثروات الطبيعية والمعرفية التقليدية والتراثية لبلدان

الجنوب))[1] وقد أشار المدعي العام الأرجنتيني إلى حجم الديون الخارجية على أقطار الجنوب والتي قدرها عام 1999 بحوالي تريليونين (2000.000.000.000) تريليون دولار وكشف عن أن دول الجنوب تدفع 13 دولاراً مقابل كل دولار تقترضه، ولقد أدان المجتمعون الحرب التي تشنها الولايات المتحدة الأمريكية باسم مكافحة الإرهاب، وأعلنوا تضامنهم مع كفاح الشعب الفلسطيني في مواجهة القوات الإسرائيلية وحقه في الاستقلال، كما تم رفض الحصار على العراق[2].

ولقد صاغ ممثلو القوى الاجتماعية في سياتل ميثاقا عاما بعد التوقيع عليه من قبل المنتدى الاجتماعي العالمي الذي تكون من الحركات المناهضة للعولمة، أطلق عليه ميثاق المبادئ الذي يتوجب احترامه والالتزام به من كل الحركات التي تنضم لهذا المنتدى أو تشارك فيه مستقبلاً، ثم انعقد اللقاء الثالث للمنتدى الاجتماعي في عام 2003 في ظروف إعلان الولايات المتحدة الأمريكية الحرب على العراق بحجة محاربة الإرهاب والبحث عن أسلحة الدمار الشامل. وفي أجواء معادية لها ولقاداتها أعلن المجتمعون: ((إننا بحاجة إلى تطوير عملنا المشترك، وطريقة عملنا واتخاذنا لقراراتنا المشتركة وذلك من أجل تكوين إطار مفتوح وراديكالي وديمقراطي وتعددي وأممي ونسوى معاد للتمييز وللرأسمالية، وليكون إطاراً يسمح بمفصلة وتنسيق تحليلاتنا والتزاماتنا ونشاطاتنا))[3].

وشكل اللقاء الرابع في مدينة مومبي في الهند للمنتدى الاجتماعي العالمي وفد ضم (311) حزباً وحركة، وشكل نقطة تحول نوعية عندما أعلن أن مواجهة العولمة ((ليس البحث عن بدائل لليبرالية الجديدة أو عولمة بديلة وإنما مواجهة

---

(1)- لمياء أحمد السيد :الجامعة رؤية مستقبلية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 2002، ص45.

(2)- منيف ملحم: من سياتل إلى مومبي... الحركات المناهضة للعولمة، النشأة.. التطور.. التحديات. WWW.Kefaya.org

(3)- نفس المرجع السابق.

الرأسمالية كنظام اجتماعي- اقتصادي قائم على الربح وليست العولمة إلا شكله الجديد والعمل على إقامة نظام جديد، يقوم على أساس المساواة والعدالة للجميع عالم يتحرك نحو الاشتراكية))[1] هكذا تكون المنتدى الاجتماعي العالمي، وهو ذو تكوين غير متجانس وإن اجتمعت الحركات المكونة له حول هدف واحد وهو مقاومة العولمة الليبرالية الجديدة، ولكن الفحص الدقيق يبين أن لكل حركة من الحركات المناهضة للعولمة قضاياها وإشكالياتها الناتجة عن العولمة، ولها أهدافها على المستوى المحلي والوطني، وبناء على ذلك يمكن تعريف المنتدى الاجتماعي العالمي بأنه ((هو البيئة التي تتحول فيها المشكلات العالمية المجردة إلى مشكلات مادية ملموسة))[2].

ومن شروط الانضمام إلى المنتدى الاجتماعي العالمي والحصول على عضويته ألا تكون المنظمات ذات انتماء سياسي أي استبعاد الحركات السياسية من عضويته كما جاء في ميثاقه، والسبب وراء ذلك هو محاولة التخلص من هيمنة القوى السياسية التي قد توجه المنتدى نحو توجهات سياسية معينة، وبذلك من الخطأ الحديث عن ثقافة سياسية موحدة داخل بناء المنتدى الاجتماعي العالمي. ومن برامج العمل التي يسعى المنتدى الاجتماعي العالمي القيام بها هي محاولة فهم مشاكل العمال في الشركات الصناعية ومشاكل الطلاب والمعلمين والشبان والنساء والمشاكل التي يواجهها المتقاعدون والمشاركة في اقتراح حلول لها[3]، كما تسعى إلى توسيع دائرة القوى المشاركة في هذا المنتدى العالمي، من أجل السعي إلى تغيير وتجديد أساليبه وتجاوز الأخطاء التي وقع فيها.

ميثاق المنتدى الاجتماعي العالمي:

(1)- نفس المرجع السابق.

(2)- اكتشافات في الفضاء المفتوح المنتدى الاجتماعي العالمي وثقافات السياسة، شلوني كيراغيل، جاي سين. المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، العدد(182) ديسمبر(كانون الثاني 2004)، ص80.

(3)- عمار ديوب: مناهضة العولمة حركات اجتماعية أم أحزاب سياسية . WWW.rezgar.com

لقد أشرنا سابقاً إلى أن المنتدى الاجتماعي العالمي وضعت بنوده في ملتقى بورتو- اليجري

في البرازيل والخطوط العريضة لهذا الميثاق أوضحت أنه يمكن النظر إلى هذا المنتدى على أنه[1]:-

- مكان مفتوح للقاء وللحوار وتبادل الخبرات وعقد الصلات.
- يناهض الليبرالية الجديدة وسيطرة رأسمال على العالم وأي شكل من أشكال الإمبريالية.
- يضم كل منظمات المجتمع المدني والحركات الاجتماعية، ويستبعد من المشاركة كل المنظمات السياسية والعسكرية.
- يبحث عن البدائل للمشكلات التي تسببها العولمة الرأسمالية.

ويمكن تسجيل الملاحظات الآتية على بنود هذا الميثاق:

الملاحظة الأولى: استبعاد المنتدى الاجتماعي للأحزاب السياسية، وهذا يشير إلى تقديره لمنظمات المجتمع المدني، وشكه في الأحزاب السياسية الذي شابتها الريبة في منظمات المجتمع المدني، ويؤخذ على الميثاق إقراره إمكانية دعوة القادة السياسيين وأعضاء الأجهزة التشريعية بصفتهم الشخصية عند التزامهم بمبادئ الميثاق.

الملاحظة الثانية: أن المنتدى الاجتماعي العالمي في لقاء (بورتو- اليجري) لم يرفض الرأسمالية مطلقاً، ولكن يرفض إفرازاتها السلبية التي يمكن معالجتها في ظل النظام الرأسمالي، ويقول روني باسي: ((إننا لارفض، بل نؤكد على وجود عقلانية فردانية اقتصادية، لكن الذي لا نقبله إطلاقا هو اختزال الحقيقة الاقتصادية في هذا المنطلق وتحديد الاجتماعي في كونه تجمعا لعقلانيات فردية))، ولقد تطور هذا الموقف في لقاء مومبي إلى رفض للنظام الرأسمالي، مع ملاحظة أن

---

(1)-منيف ملحم: من سياتل إلى مومي- الحركات المناهضة للعولمة، مرجع سابق.

اللقاء الأخير شاركت فيه أعداد كبيرة من منظمات المجتمع المدني في العالم الثالث، وسمح للأحزاب السياسية بالمشاركة فيه مما أدى إلى عزوف عدد كبير من منظمات المجتمع المدني في الدول الأوروبية وغيرها من المشاركة فيه.

نماذج من الحركات المناهضة للعولمة:

الحركات المناهضة للعولمة توجد في كل قارات العالم –كما أشرنا- وهي أكثر نشاطا في أوروبا وأمريكا، نظرا لتوفر فضاء من الحرية والإمكانيات المادية، وسهولة تنقلها في أماكن انعقاد مؤتمرات الدول الصناعية والمؤسسات الاقتصادية للعولمة المعروفة، و((أهم منظمة أوروبية وأكثرها شعبية هي (ATTAC) (آتاك) وأسمها اختصار لعبارة فعاليات المواطنين من أجل دعم مشروع (ضريبة توبين) - الحائز على جائزة نوبل البالغة 0.01% التي تفرض على المعاملات غير القانونية[1]. ..وهي كافية لتوفير الغذاء للجياع في العالم، وحل مشاكل الحوامل الصحية، ونفقات التربية والتعليم في جميع أنحاء العالم))[2]. هذا وقد أشرنا سابقاً إلى جماعة (العالم ليس سلعة) في الولايات المتحدة الأمريكية كأنموذج لهذه الحركات. كما توجد في العالم الثالث قاعدة جماهيرية عريضة مناهضة للعولمة مثل الحركة التي يطلق عليها (الطريق الفلاحي،) وتضم حوالي 50 مليون ناشط من دول العالم الثالث.

ويوجد حزب الجماعة المحلية وهو من المناهضين للعولمة و((يتكون من المزارعين الصغار، ومربي الحيوانات والمستهلكين المهتمين بجودة ما يشترونه من ملاك وعمال الشركات الصغيرة، ومن أشخاص يعملون لحسابهم، ومن المدافعين عن البيئة))[3] وحزب الجماعة المحلية حزب حقيقي له برنامج عمل ينطلق من مفهوم سخي وودي نحو غريزة البقاء والحفاظ على البيئة، ويرفض

---

(1)- جودت هوشيبار :حركات المناهضة للعولمة:مالها وما عليها.مرجع سابق

(2)- نفس المرجع السابق.

(3)- فانديل بيري أخرون : محاكمة العولمة، نحو إعادة التوطين، ترجمة رجب بودبوس،الجزء الثالث، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر،ص217

قانون الغاب، وأي نجاح في رأيه لا يبنى على هزيمة الآخرين، كما أن البناء لا يقوم على التدمير، وإنما هدفه الحفاظ على الطبيعة وكنوز الثقافة الإنسانية ونقلها إلى أطفالهم، وأن الديمقراطية لا مكان لها مع اقتصاد السوق الذي يتجاوز الأوطان ويسمح للشركات المتعددة الجنسية بالهيمنة عليه، ويرى أن الحي والجماعة المحلية هي الإطار المرجعي لكل عمل مسئول، ويعتقد أن صحة الجماعة تتحدد بالطريقة التي تشبع بها الحاجات، وان العمل ضروري لكل الناس ويجب أن يكون مفيداً وساراً لكل فرد ومصدر رضا وكرامة له.

ويعمل حزب الجماعة المحلية على إيجاد اقتصاد اجتماعي (اقتصاد اليد العاملة)، وهو ((اقتصاد ليس فيه أحد الأطراف في وضع جيد ينجح في (خبطة مربحة). إنه اقتصاد مؤسس على الكرم، والذي هدفه ازدهار ووفرة مضمونة، وموزع بعدالة))[1] وهو اقتصاد يعتمد على شراء المستهلكين لحاجاتهم قدر الإمكان من منتجين محليين، وبذلك يحصلون على غذاء نقي، وهو وسيلة نحمي بها أنفسنا من أخطار الاقتصاد العالمي، وبذلك يعمل حزب الجماعة على إعادة توطين الاقتصاد، أي إعطاء الأولوية للمحلي، هذا المحلي الذي يتسع ليشمل دولة، أو تجمعاً إقليمياً من مجموعة دول، يرفض الخضوع لمبدأ التنافس الدولي.

وسياسة إعادة التوطين تسمح للدول بالسيطرة على اقتصادها[2]، وتقوية الروابط الاجتماعية، والعمل على تقليص الفقر واللا مساواة، والعمل على تحسين مستوى المعيشة.

ومن شروط إعادة التوطين توفر مناخ ديمقراطي داخل الدولة يتطلب التزاماً ديمقراطياً يومياً ونشاطاً من أجل التخطيط للإنتاج وتحديد الأولويات، وإعداد المبادرات الاقتصادية والاجتماعية والبيئية المحلية والمشاركة في تنفيذها وإعطاء الأولوية للمحلي من أجل السيطرة على اقتصادها. وحزب الجماعة المحلية له

---

(1)- نفس المرجع السابق، ص119.

(2)-كولان هانز، وتيم لانغ: إعادة التوطين- حماية جديدة،، محاكمة العولمة،، ترجمة رجب بودبوس،، المركز العالمي لدراسات أبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، ص248.

أهدافه الاجتماعية والثقافية، بالإضافة إلى اهتماماته الاقتصادية ومنها النظر إلى الطبيعة على أنها جزء لا يتجزأ من حياتهم؛ حيث يعمل في البحث في آثار التغيرات الطبيعية على صحة الإنسان، والاهتمام بكبار السن وتربية الأطفال، وتحريض الشباب على ذلك وإغلاق بيوت إيواء العجزة، وألا يقتصر التعليم على المدارس وألا تكون هناك حضانات رسمية، بذلك تستطيع الجماعة أن تتعرف على نفسها وتحافظ على تراثها بسبب هذا الانسجام بين الشباب والكهول.

أما مواجهة الدول للعولمة فيمكن حصرها في صنفين: بعض الدول تعمل على التخطيط وخلق برامج وقائية بتحديث عمليات التخطيط والتشكيل في نظمها التعليمية والثقافية ووسائلها الإعلامية، وتحديث خطابها الديني لخلق مناخ يسوده النقد الواعي لموجات الثقافات الوافدة، نقد يميز بين إيجابيات الثقافة العالمية فيما تقدمه من معرفة وعلم ونشر لقيم التفكير العلمي التجريبي، وما نتج عنه من تقدم تكنولوجي، والتفكير الافتراضي الذي حقق طفرات علمية، إذ اتسمت إنجازاته بالإتقان والإبداع والسرعة والمرونة، وأرست قواعد التعددية الثقافية واحترام التنوع والاختلاف وخلق فضاء لحوار ديمقراطي بين الثقافات، وبين ما يمكن أن يتمخض عنها من مفاجأت قد تقف عائقاً أمام التقدم في الدول النامية، أما الدول التي تسيطر عليها أيديولوجيات مغلقة فهي عادة ما تواجه العولمة بخطاب أيديولوجي يبرز الجوانب السلبية في العولمة وتحاول إغلاق حدودها أمام تيار العولمة الجارف.

الحركات المناهضة للعولمة في تركيا:

كانت الحركات الاجتماعية في تركيا تستعمل نموذج النقابات التقليدية في الاضطرابات والمظاهرات ضد الحكومة، ولم يكن لها أي بعد دولي، وقد كان للأزمة الاقتصادية الحادة التي عاشتها تركيا 1994 السبب في ظهور أول موجات السخط ضد صندوق النقد الدولي، حيث قام العمال في القطاع العام خاصة عمال صناعات الصلب، والبتروكيماويات، باحتجاجات في كبرى المدن التركية. أما

حركات العولمة البديلة في تركيا، فتأسست بعد حضور عدد من الأتراك اجتماعات المنتدى الاجتماعي العالمي التي عقدت في سياتل وفي براغ وذلك من أجل فهم أفضل لآليات الحركات المناهضة للعولمة، ولقد قام عدد من المفكرين بنشر وترجمة أعمال متعددة عنها من أجل أن يثقفوا الجماهير والعمل على تعبئتها، ولقد تبلور الوعي ضد العولمة بصورة واضحة في تركيا من خلال رغبة الأتراك في المشاركة في المظاهرات في براغ سنة 2000، ولقد قامت مختلف الجماعات الاجتماعية بتوثيق الروابط بينها، وكونوا ما يعرف بالحركة البديلة للعولمة، وقد نظموا مظاهرة شارك فيها أكثر 500 ألف شخص في أنقرة سنة 2000 لمواجهة ممثل صندوق النقد الدولي، وكانت في المظاهرة ضد انعقاد مؤتمر القمة للدول الصناعية الثمانية في جينوا عام2001، وقررت جماعة من النشطاء إنشاء (منتدى استنبول الاجتماعي) في عام 2002، ونظم أول اجتماع له في عام 2003 بناء على دعوة من المؤسسة الديمقراطية الاجتماعية ومنه انطلق في المشاركة في الإعداد للمنتديات الاجتماعية الأوروبية في فلورنسا عام 2003، وفي باريس عام 2005 كما عمل على المستوى المحلي والقومي ونظم جهوده في معارضة الحرب على العراق حيث وقعت 170 من روابط المجتمع المدني والمنظمات الأهلية على البرنامج المعارض للحرب في 2002 وقامت مظاهرات مناهضة للحرب في كبرى المدن التركية إذ بلغ المشاركون من 80 إلى100 ألف شخصا احتجاجا على احتلال العراق مما جعل البرلمان يصوت ضد إرسال قوات تركية إلى العراق.

كما تكون في تركيا تحالف آخر أطلق على نفسه (التحالف من أجل السلام والعدالة)، ومن اللافت للنظر المشاركة الفعالة من الروابط الإسلامية، فقد قامت المنظمات والروابط التركية على هامش اجتماعات المنتدى الاجتماعي العالمي بمناقشة القضايا المحلية مثل قضية حقوق العمل، وحقوق الإنسان، والمشكلات

الزراعية، والخصخصة وصلة ذلك بالعولمة، وكان من نتائج انفتاح المنظمات والروابط التركية واشتراكها في المنتديات الاجتماعية العالمية وتأثرها بثقافتها أن تمكن بعض المرشحين النيابيين المستقلين من خوض الانتخابات المحلية في مدينة (مارماريس) في مارس 2003 ((وقد رفعت هذه المبادرة من شأن المفهوم الديمقراطي، والمشاركة الخاصة بالإدارة المحلية، والتي استبعدت بالضرورة معتقدات الأحزاب السياسية التقليدية، وكان التركيز على القضايا الاجتماعية المتصلة بالموظفين الحكوميين، وبالمحالين على التقاعد، والفقراء والصناديق الاجتماعية وتمكين العامل من أن يتدبر أمره تدبيراً ذاتياً))[1].

لقد كان لثقافة المنتدى الاجتماعي العالمي أثر في تشكيل المنتديات المحلية في تركيا وفي تحويرها وتنسيق التعاون بينها وإحداث تغيرات فيها، فقد كانت الحركات الاجتماعية في السابق تخضع للتوجيه السياسي للأحزاب السياسية، وتغيرت هذه الأوضاع فأصبحت مستقلة خاصة بعد إنشاء منتدى (استنبول الاجتماعي) حيث أتاحت للنشطاء في هذه الحركات الاجتماعية تبادل الآراء والأفكار في نطاق أكثر اتساعا من أجل إحداث تأثير أكبر خدمة لأفكار العولمة البديلة[2]. كما ساعدت على نشر ثقافة الحوار وحق الاختلاف في الرأي، وعليها أن تعمل معاً على المستوى المحلي والعالمي، ومن تأثيرات المنتدى الاجتماعي على تركيا، كذلك انشقاق اليسار فيها إلى جماعة ذات نزعة متطرفة وهي تعد نفسها من خصوم العولمة البديلة ولا تعترض إلا على العولمة الثقافية، وبهذه الجهود أصبحت الحركات المناهضة للعولمة في تركيا عضواً في المنتديات الدولية وأصبح لديها إدراك بضرورة التفاعل بين الثقافات والسياسيات المختلفة وفتح الحوار بينها.

---

(1)- استكشافات في المجال المفتوح المنتدى الاجتماعي العالمي، ثقافات وسياسات، شلوني كير اغيل، جاي سين، ص79.

(2)- نفس المرجع السابق، ص81.

أساليب وآليات نضال الحركات المناهضة للعولمة:

- التظاهرات الكبيرة التي يحتشد فيها الآلاف من الشباب من الجنسين من أنحاء العالم عند اجتماع الدول الصناعية، وأحياناً تخرج هذه المظاهرات في أكثر من مدينة مثال على ذلك المظاهرات الكبرى أثناء انعقاد الندوة الاقتصادية العالمية في نيويورك التي تزامنت مع مظاهرة في ميونخ مع انعقاد (الندوة الاجتماعية الدولية لمناهضة العولمة) في بورتو- اليجيري في البرازيل التي ضمت حوالي 160 ألف مشارك عند انعقاد الندوة الاقتصادية العالمية.
- الاستفادة من الإنترنيت، ليس للاتصال فقط، بل تعاون عدد من خبرائه في اختراق الشبكات الحكومية، والشركات والبنوك لنشر شعارات الحركات المناهضة للعولمة[1].
- من أساليب الحركات المناهضة للعولمة هو استخدام المخزون الفني في مظاهراتهم، بالقيام بعروض فنية ومسرحيات، وألعاب، ورقصات شعبية واستخدمت هذه الجوانب في شهر يونيو عام 2004 لمعارضة اجتماع حلف النيتو.

إن النجاحات التي حققتها الحركات المناهضة للعولمة ضئيلة حين ساعدت بالمظاهرات في إيقاف التوقيع على اتفاقية (الاستثمار المتعدد الجوانب) عندما رفضت الدول المشاركة التوقيع عليها، لأنها كانت تسمح للشركات المتعددة الجنسية أن تتجاوز قوانين الدول الموقعة عليها.

خصائص الحركات المناهضة للعولمة:

- الحركات المناهضة للعولمة غير متجانسة فكرياً ولا سياسياً.

---

(1)- جودت هوشيبار: الحركات المناهضة للعولمة: ما لها وما عليها. مرجع سابق

- يسود بينها مبدأ التعاون حيث لا تحاول حركة ما تعزيز مواقعها على حساب الأخرى.
- لا يوجد لها مركز قيادي موحد فكل حركة تحتفظ باستقلاليتها وهي تناضل سوياً.
- جميعها تناضل من اجل علاقات اقتصادية أكثر عدالة في بلدان الشمال والجنوب.

وهناك ملاحظتان لابد من الانتباه لهما، وهما أن الحركات المناهضة للعولمة ليست خصما للعولمة، فهي تستفيد من منجزاتها التكنولوجية والعلمية والقانونية والسياسية، ولكنها تعارض السلبيات الناتجة عنها في ظل الليبرالية الجديدة، وتهدف إلى خلق عولمة بديلة أكثر إنسانية لا تجعل من الربح هدفها الأول.

كما أن ثمة ملاحظة أخرى وهي أن هناك اختلاف جوهري بين رؤية الحركات الغربية المناهضة للعولمة، والحركات المماثلة لها في العالم الثالث إذ أن الأولى ترى أن البشرية تشكل كلا موحدا بالرغم من الصراعات والاختلافات والأطماع الاقتصادية والاختلافات الدينية والثقافية وتباين التوجهات الأيديولوجية، وتحاول تجاوز الإفرازات السلبية لها وهي تدل على حرصها على قيم التجدد والحيوية والإيمان بالقيم الإنسانية المشتركة، وهي تناضل من اجل عولمة حقيقية تحترم القيم الإنسانية وتبدع علاقات إنسانية متساوية.

أما أعداء العولمة في الثانية فهم يرون في العولمة خطراً يداهم مصالحهم وثقافتهم، لأنهم ينطلقون من أيديولوجيات متعصبة ومنغلقة، تعاني من تخلف فكري وجمود عقائدي.

أهداف الحركات المناهضة للعولمة:

تختلف الحركات المناهضة للعالم عرقياً ودينياً، وتتباين اتجاهاتها الفكرية والسياسية وهي تضم الملايين من جنسيات متباينة وينتمون إلى مهن مختلفة ومن

فئات عمرية مختلفة ومن بلدان في جميع قارات العالم، ولكنهم يجتمعون حول هدف عام وشامل هو (معارضة النمط الحالي للعولمة).

إن الحركات المناهضة للعولمة لا تنتقد التبادل الاقتصادي بين الدول، وإنما تتطلع لتنظيم اقتصادي اجتماعي وسياسي وثقافي عالمي يحقق مصالح كل الشعوب، وهذا يتطلب تغيير في (قواعد لعبة) العلاقات الدولية باستخدام معايير موحدة يخضع لها الجميع دون تمييز، وهذه المعايير تجعل أصحاب الشركات ورؤوس الأموال يخضعون لنفس الإجراءات والقيود في كل البلدان فيما يخص القوى العاملة، وحماية البيئة والأجور والضمان الاجتماعي.

كما تهدف الحركات المناهضة للعولمة إلى إلغاء ديون دول الجنوب وأوروبا الشرقية بسبب المشاكل الاقتصادية الناتجة من شروط صندوق النقد الدولي والبنك الدولي.

إن أغلب الحركات المناهضة للعولمة خاصة الغربية منها لا تقف موقف العداء من العولمة وإنما تهدف إلى التغلب على سلبياتها، إنها حركة تهدف إلى إصلاح الرأسمالية، وذلك باستثناء ما حدث في ملتقى مومبي في الهند الذي ضم أحزابا سياسية، وعزف عن حضوره عدد كثير من الحركات المناهضة للعولمة المنظمة للمنتدى الاجتماعي، وقد أعلن في البيان الختامي ما يلي: ((نجتمع هنا من أجل تنظيم المقاومة ضد الرأسمالية وإيجاد بدائل لها))[1].

وفي الختام نصل إلى خلاصة مفادها أن الحركات المناهضة للعولمة لا تدافع عن مطالب فئوية محددة مثل النقابات التي تعمل داخل الدول، كما أنها لا تتوفر على مشروع اقتصادي أو سياسي مثل الأحزاب السياسية المعارضة، وهي كذلك لا تمتلك سلطة تقريرية لها القدرة على فرض قراراتها على المستوى العالمي، ولكنها تسعي على إقامة عولمة أخرى على خلفية تهدف إلى تخليص العولمة

---

(1)- منيف(ملحم): من سياتل حتى مومي، الحركات المناهضة للعولمة مرجع سابق

الحالية من مستويات الهيمنة ومنها هيمنة الاقتصاد على السياسية، وإعفاء دول العالم الثالث من ديونها والمطالبة بضرورة توزيع الثروات الكونية بطريقة عادلة، وإعادة توزيع الثروة الوطنية داخل الدول بما يضمن لإفرادها وجماعاتها تجاوز خط الفقر والتهميش والإقصاء والأمية، كما تحتج الحركات المناهضة للعولمة على أيديولوجيا الاستهلاك وتدمير البيئة. وتجدر الإشارة إلى أن الحركات المناهضة للعولمة تحتج وتتظاهر داخل النظام الليبرالي لا من خارجه أو على هوامشه لذا فالمطلوب لديها هو الإصلاح وليس التغيير.

وتبقى ضرورة الإشارة إلى أن التحدي الذي يواجه الحركات المناهضة للعولمة هو المحافظة على التشكل والتنوع على قاعدة ديمقراطية، أي المحافظة على التنوع والاختلاف والتعددية في إطار ميثاق عمل يبني على مبادئ إنسانية من أجل التغلب على التحديات التي تواجهها البشرية في مواجهة العولمة.

المراجع

1. أبو حسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي: الأحكام السلطانية. تحقيق عبد الرحمن بن عميرة، مصر.
2. أحمد وهبان: الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر، دراسة في الأقليات والجماعات والحركات العرقية، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2003-2004.
3. أسامة عبد الرحمن : تنمية التخلف وإدارة التنمية، إدارة التنمية في الوطن العربي والنظام العالمي الجديد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
4. الصادق النيهوم، صوت الناس، محنة ثقافة مزورة (لندن، مكتبة رياض الريس للكتب والنشر، 1987.
5. أنور عبد الملك، دراسات في الثقافة الوطنية، بيروت، دار الطليعة، 1967.
6. باتريك ها رمن، بر بارة ديكلور، أو ليفييه كورتن: النظام العالمي الجديد (1)، القانون الدولي وسياسة المكيالين، ترجمة أنور مغيث، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، 1995.
7. جبران شامية: الإسلام هل يقدم للعالم نظرية للحكم؟. دار البحاث والنشر، لبنان، 1990.
8. جمال أوريه: ثقافة الطفل العربي، سلسلة كتابك (19)، دار المعارف القاهرة.
9. حامد أبو زيد :نقد الخطاب الديني، مكتبة مد بولي، القاهرة، الطبعة الرابعة، 2003
10. سعد حسين فتح الله: التنمية المستقلة المتطلبات والاستراتيجيات والنتائج دراسة مقارنة في أقطار مختلفة. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1995
11. سيد قطب :الإسلام ومشكلات الحضارة، مكتبة وهبة، القاهرة، 1967.
12. سيد قطب: معالم على الطريق، دار الشروق، الطبعة، 1980.

13. صادق جلال العظم:ذهنية التحريم.مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، قبرص، 1997.
14. عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام العقل الفقهي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998.
15. عبد الله الغذامي :النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2001.
16. علي حرب :لعبة المعنى فصول في نقد الإنسان، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991.
17. علي حرب: حديث النهايات فتوحات العولمة ومأزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت.
18. علي حرب: الأختام الاصولية والشعائر التقدمية مصائر المشروع الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2001.
19. فري هاليداي: الإسلام وخرافة المواجهة الدين والسياسة في الشرق الأوسط، ترجمة محمد مستجير، مكتبة مد بولي.
20. فليب لايورت وآخرون: أثنولوجيا، أنثروبولوجيا، ترجمة مصباح العمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2004.
21. فهمي هو يدي: القرآن والسلطان، دار الشروق، القاهرة، 1982.
22. فيصل شطناوي : حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، مكتبة الحامد للنشر والتوزيع، عمان.
23. محي الدين صابر: قضايا الثقافة العربية المعاصرة، الدار العربية للكتاب، 1983.
24. محسن أحمد الخضيري: العولمة الإجتياجية. مجموعة النيل العربية، القاهرة الطبعة الأولى، 2000.
25. محمد المبارك: الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، 1970.

26. محمد الغزالي: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل السنة، الطبعة الثامنة، القاهرة، دار الشروق، 1990.
27. محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1988.
28. محمد عابد الجابري : قضايا الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، الثالثة، 1988.
29. محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994.
30. محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،. 1994.
31. محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.
32. مصطفى عبد الله خشيم: موسوعة علم السياسة، مصطلحات مختارة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الجماهيرية، الطبعة الثانية، 2003.
33. لمياء أحمد السيد: رسالة الجامعة رؤية مستقبلية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 2002.
34. نورا لدين افاية:الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابر ماس، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 1991.
35. نيفين عبد الخالق مصطفى : المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، القاهرة، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، 1985.
36. هادي نعمان الهيتي: ثقافة الطفل العربي، سلسلة عام المعرفة (123)، الكويت، 1988.
37. يوسف الصايغ : التنمية العصية من التبعية إلى الاعتماد على النفس في الوطن العربي.بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

دراسات:

1. مجموعة من الكتاب: ثقافة الطفل العربي، الكويت، كتاب العربي (العدد50) 2002.
2. مجموعة المؤلفين: محاكمة العولمة، ترجمة رجب بودبوس، الجزء الثالث، المركز العالمي لدراسات أبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس.
3. مجموعة من المفكرين، تساؤلات الفكر المعاصر، ترجمة محمد سبيلا، الرباط،، دار الأمان.
4. مجموعة من الباحثين : دراسات في التنمية العربية الواقع والآفاق. سلسلة كتب المستقبل العربي (13)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
5. مجموعة من الباحثين :الحركات الإسلامية والديمقراطية، سلسلة كتب المستقبل (13) ،، مركز دراسات والوحدة العربية، بيروت، 1999.

الدوريات:

1. مجلة الفكر السياسي، السنة الثانية، العدد الرابع والخامس شتاء 1998.
2. مجلة الفكر السياسي، السنة الثانية، العددان الرابع والخامس، شتاء 1998 – 1999.
3. المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، العدد (182) ديسمبر (كانون الثاني) 2004.
4. مجلة فكر ونقد، السنة الثانية، العدد (12 أكتوبر) 1998.
5. مجلة فكر ونقد، العدد (23 نوفمبر) 1999.
6. مجلة فكر ونقد، السنة الرابعة العدد (33)، 2000.
7. مجلة فكر ونقد، العدد (84)، السنة الخامسة، أبريل 2002.
8. مجلة دراسات، السنة الثالثة، العدد الحادي عشر (شتاء)، 1370و.ر 2002ف.
9. مجلة دراسات، السنة الخامسة، (العدد 17) 2004.
10. المستقبل العربي، العدد (348) 1998/2.

11. المستقبل العربي، العدد (252) 2000/2.

الندوات:

1. ندوة غرامشي وقضايا المجتمع، القاهرة، مؤسسة عيبا ل للطباعة والنشر1991.
2. ندوة الشورى والديمقراطية، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، الجزء الأول، 1977.
3. ندوة العرب والعولمة، نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 18-20 ديسمبر1997.
4. ندوة التنمية البشرية في الوطن العربي.بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
5. ندوة الديمقراطية في الوطن العربي. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
6. ندوة الديمقراطية والتربية في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
7. العولمة والهوية، المؤتمر الرابع لكلية الآداب والفنون، تحرير صالح ابوصبع وآخرون، منشورات جامعة فيلادلفيا.

المعاجم:

1. عبدا لمنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مد بولي2000.
2. ر.يودون. وف يوريكر: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد،، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1986.
3. مراد: وهبة المعجم الفلسفي، دار المأثور للطباعة، القاهرة، 1979..

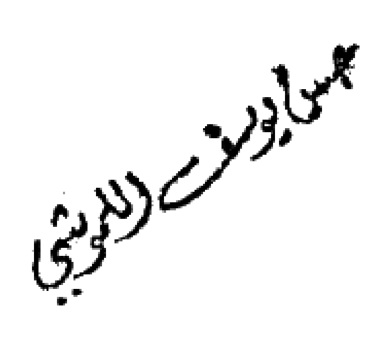
الشبكة الدولية للمعلومات:

1. أحمد فضل شبلول: ثقافة الطفل في عصرالتكنولوجيا،، ص1.WWW.Zamipo.com
2. أكرم شلغين: صور الدكتاتورية في ثقافة الخوف، WWW.annaqed.com

3. صلاح عبد العاطي :الأقليات وحقوق الإنسان، الحوارالمتمدن، WWW.rezgar.com
4. مسعود عكو: ثقافة الخوف WWW.Thisissyria.net
5. منيف ملحم: من سياتل إلى مومبي... الحركات المناهضة للعولمة، النشأة..التطور..التحديات.WWW.Kefaya.org.
6. هوشيبار (جودت) الحركات المناهضة للعولمة:مالها وماعليها .AnKiDO.net
7. مركز عمان لحقوق الإنسان، WWW.Hrinfo.net

عبد يوسف التوبي

الفهرس العام





لقضايا عربية معاصرة

ونظرا لأهمية القضايا المطروحة في تشكيل وعي القارئ العربي حاولنا أن نقدم تحليلا ينطلق من رؤية عقلانية واقعية منفتحة، بعيدا عن الرؤى الأيديولوجية والدينية المشحونة - بالرغم من إدراكنا بأن ليس هناك قراءة بريئة - حاولنا أن نستمع فيها إلى صوت العقل وسط ضجيج الأصوات الأخرى التي تملأ الفضاء الثقافي العربي وتسود فيه، صوت العقل الذي يقف صامدا بالرغم من قلة من يؤمن بحلوله. بهذا العمل المتواضع نشارك تلك القلة في الإعلاء من قيمة العقل النقدي التاريخي، الذي يتجنب إصدار الأحكام المطلقة، ويؤمن بنسبية الحقيقة وتموضعها داخل التاريخ والواقع، في هذا العمل لا ندعي تقديم حلول لتلك القضايا بقدر اهتمامنا بطرح الأسئلة واقتراحات متواضعة قابلة للحوار والتأويل والنقد والتعديل.

